

तो यह मानना ही पड़ता है कि सांसारिक विषय परस्पर-विरोधी और अनित्य होने के कारण वरम सत्य और परमार्थ नहीं समझे जा सकते हैं। उनका वास्तविक तत्त्व कुछ दूसरा ही है जिसका हमें अन्वेषण करना चाहिए। बुद्धि ही यह चाहती है कि हम अपने जीवन को युक्ति के आधार पर उच्चतम सत्ता के अनुरूप बनावें और परमार्थ को प्राप्त करें। जैसे उच्चा समाना होता है तो अपने बदले हुए दृष्टिकोण के अनुसार अपना जीवन बदल लेता है। जो खिलौने उसकी दृष्टि में सबसे अधिक मूल्यवान् प्रतीत होते वे वेही अब अन्य मूल्यवान् पदार्थों के सामने तुच्छ मालूम होते हैं। अतएव जीवन का उच्चतर आदर्श के अनुरूप पुनः संगठन करना व्यावहारिक जीवन को क्षति नहीं पहुँचाता वरन् जीवन को और अधिक उच्च और पूर्ण बनाता है। पशु, वच्चे और असम्यक् मनुष्य जिन वासनाओं से

... लिया जाए तो ठीक ही
करने को कहता है। किंतु
करता है जो जीवन में

रही जीवन-संघर्ष में सफलता की बात। वनस्पति-जीवन, पशु-जीवन और मनुष्य-जीवन के क्षेत्रों में योग्यता और सफलता के भिन्न-भिन्न मानदंड हैं। मानव-जीवन में न, एकता, त्याग और युक्तिसंगत व्यवहार का स्वार्थ, द्वेष, अहंकार और विषयाधता की अपेक्षा अधिक मूल्य है। और इन सदगुणों को वेदांत के इस सिद्धांत से कि 'सभी जीव कहें', 'सर्व भूतों में एक ही आत्मा और सत्ता है, जितनी प्रेरणा मिल सकती है उतनी और वही सिद्धांत में नहीं।' अतएव यह कहना कि व्यावहारिक जीवन पर वेदांत का बुरा सर पड़ता है सरासर भूल है। वेदांत जिस नैतिक और आध्यात्मिक साधनों पर जोर लाता है, उसका लक्षण है आत्मदर्शन या ब्रह्म-साक्षात्कार अर्थात् सब विषयों में ब्रह्म की ता देखना। जीवन के अविचारित अनुभव हमें इस ज्ञान से दूर ले जाते हैं, परंतु शुद्ध चिार के द्वारा यह ज्ञान प्रतिष्ठित होता है।

शंकराचार्य का वेदांत उपनिषदों के एकत्ववाद का युक्तिसिद्ध परिणाम है। अपने भी गुण-दोषों के साथ, यह मानव-चित्तन के इतिहास में सबसे अधिक संगत अद्वैतवाद है। पसंहार : जैसा विलियम जेम्स^१ स्वामी विवेकानंद के द्वारा प्रतिपादित शंकर वेदांत की प्रशंसा में कहते हैं—“भारतवर्ष का वेदांत संसार के सभी द्वैतवादों का शिरोमणि है।” यह सत्य है कि जो लोग सांसारिक नाम-गुणों के विषय में मनी अधूरी धारणाओं की पुष्टि के लिए दर्शन का मुँह जोड़ते हैं, उन्हें वेदांत से निराशा ना पड़ेगा। आदि बौद्ध और जैन दर्शनों की, ताई शंकर का अद्वैतवाद भी उन प्रौढ़ चारवालों के लिए है जो दृढ़तापूर्वक युक्ति-मार्ग का अवलंबन करते हैं, चाहे वह जिस रूप में पर ले जाए। ऐसे इन्हे-गिने साहसी लोगों के लिए ही वेदांत का दुर्गम मार्ग है। सामान्य अनुभव को उलट देता है और व्यावहारिक मूल्यों को तुच्छ बनाता है। परंतु योपि अद्वैतवाद का भी अपना एक खास आकर्षण और आनंद है। जैसा जेम्स^२ कहते हैं—

२ देखिए, William Jams का Pragmatism (पृ० १५१-४)

“एक प्रद्वितीय परब्रह्म, घोर में वह परब्रह्म ! नहीं एक ऐसा धार्मिक विश्वास उत्पन्न जाता है जिसमें मन को संतुष्ट करने की प्रथम गति है, हममें विश्वासायी धर्मों की सुरक्षा का भाव निहित है। हम सभी यह प्रसंगपर का मधुर संयोग गुन करने हैं। इस प्रयत्न शक्तिशालिनी घोर उद्धारकारिणी क्षति है।”

रामानुजाचार्य का विशिष्टाद्वैत

(१) सृष्टि-विचार

उपनिषदों में सृष्टि का जो वर्णन पाया जाता है उसे रामानुज प्रत्यक्षः स्वीकार्य मानता है। उनका मत है कि सर्वव्यतिथिमान ईश्वर अपनी इच्छा से, स्वयं अपने से, यह वास्तविक सृष्टि का विकास विषयात्मक संसार उत्पन्न करते हैं। सर्वव्यापी ब्रह्म में विद्यमान प्रकृति (जड़) से दोनो तत्त्व विद्यमान रहते हैं। प्रकृति प्रकृत तत्त्व है जिससे सभी भौतिक विषय उत्पन्न होते हैं। स्वतन्त्रतरोपनिषद् में इसी प्रकृति तत्त्व को मंगार का बीज या मूल माना गया है।^१ स्मृति-पुराणों में भी यही बात कही गई है। रामानुज इन सबों को विशेष महत्त्व देते हैं। वे प्रकृति को धरा (मर्मादि) धारण सत्ता मानते हैं (जैसा सांख्यवाले मानते हैं)। परंतु सांख्य से रामानुज का यह मत भिन्न है कि (रामानुज) प्रकृति को ईश्वर का मंग घोर ईश्वर के द्वारा संभावित मानते हैं। उसी तरह, जिस तरह शरीर धातुओं के द्वारा संभावित होता है। धनप को धरा का ये सब दृष्टि मूल्य प्रविभक्त रूप में रहती है। उसी बीज से ईश्वर दोनो भागों के पूर्वस्वभावानुसार अन्तः प्रविषात्मक मंगार की रचना करते हैं। सर्वव्यतिथिमान परमेश्वर की इच्छा से प्रकृति मूल्य प्रकृति क्रमशः तीन प्रकार के तत्त्वों में विभाजित हो जाती है—तैल, जल, धूम्र। उनमें क्रमशः ये तीन गुण पाए जाते हैं—तत्त्व, रज घोर तन। धीरे-धीरे ये तीनों तत्त्व परस्पर सम्मिश्रित हो जाते हैं और उनसे समस्त स्मृत विषयों की उत्पत्ति होती है जो भौतिक संसार में दृष्टिगोचर होते हैं।^२ मंगार के प्रायेक विषय में तीनों धूम्र का सम्मिश्रण है। यह सम्मिश्रण-विषय विद्यमान रहना ही है।

रामानुज का मत है कि सृष्टि वास्तविक है और यह सत्य उत्पत्ति ही सत्य है जिससे ब्रह्म। उपनिषद् के जो वास्तविकता का विषय घोर एकल का प्रविषात्मक होते हैं उनके सृष्टि सत्य है मंग में रामानुज का कहना है कि वे वास्तविक उनके विषयों की सत्ता धारणकार नहीं करते, केवल यही ब्रह्म होते हैं कि उन सबों के द्वारा एक ही ब्रह्म निहित है, जिस पर वे समाधिपत हैं (जिस प्रकार स्वर्ग के सभी धारणकार होते हैं)। उपनिषदों में विषयों की स्वतंत्र विविधता को धारणकार विद्या कहा है। इसी प्रकार विविधता को नहीं।

१ तैत्तिरीय, स्वतन्त्रतरोपनिषद् ४-४ “धरां पृथ्वीं प्रोक्तुं मूलं ब्रह्म” और ४-१० “धातुं नु प्रकृतिं विद्यां प्राप्तिं नु महेन्द्राय”। तन्मयप्रकृतिं धारण सर्वभित्तिं ब्रह्म।”

२ तैत्तिरीय, ब्रह्मसूत्र १.१.१० पर रामानुज भाष्य।

रामानुज इस बात को स्वीकार करते हैं कि उपनिषद् (श्वेताश्वतर) में ईश्वर को मायावी कहा गया है। इसका ये यह अर्थ लगाते हैं कि जिस अनिर्वचनीय शक्ति के द्वारा माया का अर्थ सृष्टि की रचना करते हैं वह मायावी की शक्ति के समान अद्भुत है। माया का अर्थ है ईश्वर की 'विचित्रार्थ-सर्गकरी' (अद्भुत विषयों को सृष्टि करनेवाली) शक्ति। कभी-कभी माया से अघटन-घटना पटोयसी प्रकृति का भी अर्थ होता है।^१

सृष्टि और जगत् भ्रममात्र है, रामानुज इस बात को स्वीकार नहीं करते। अपना समर्थन करने के लिए वे कहते हैं कि सभी ज्ञान सत्य होता है (यथार्थ सर्वविज्ञानम्) और कोई भी विषय मिथ्या नहीं है। रज्जु-सर्प वाले भ्रम में भी यह सत्य है। जो तीनो तत्त्व (तेज, जल, पृथ्वी) सर्प में विद्यमान हैं वे ही रज्जु में भी। इसलिए जब वस्तुतः सत् समान तत्त्व परिलक्षित होता है तब हमें रज्जु में सर्प की प्रतीति होती है। वहाँ असत् पदार्थ की प्रतीति नहीं होती। प्रत्येक विषय के लक्षण उपादान सभी विषयों में वर्तमान रहते हैं, अतः उसी प्रकार से सभी भ्रमों की उत्पत्ति सकती है।

मायावाद की आलोचना

रामानुज शंकराचार्य के बहुत दिन बाद हुए। अतः उन्हें शंकर तथा उनके अनुयायियों की आलोचना करने का अवसर मिला है। ब्रह्मसूत्र पर रामानुज ने भाष्य लिखा है वह रामानुज-भाष्य अथवा श्री भाष्य के नाम से प्रसिद्ध है। इस भाष्य में उन्होंने वेदांत के अनेक जटिल प्रश्नों की विवेचना की है। शंकर के मायावाद पर रामानुज-भाष्यक उन्होंने बहुत आक्षेप किए हैं। यद्यपि अद्वैतवाद की तरफ से उनका आक्षेप समाधान भी किया गया है, तथापि शंकर और रामानुज इन दोनों के दृष्टिकोण अच्छी तरह समझने में उनसे बड़ी सहायता मिलती है। यहाँ शंकर के मायावाद पर रामानुज के मुख्य आक्षेप और अद्वैतवाद की ओर से उनके संक्षिप्त उत्तर दिए जाते हैं।

जिस अविद्या या अज्ञान से संसार की उत्पत्ति होती है, उसका आधार क्या है अर्थात् वह कहाँ (किसमें) रहता है? यदि यह कहा जाए कि वह जीवाश्रित है तो यह शंका उत्पन्न होती है कि जीवत्व तो स्वयं अविद्या का आधार क्या है? कार्य है, फिर जो कारण है वह कार्य पर कैसे निर्भर रह सकता है? दिक् कहा जाए कि अज्ञान ब्रह्माश्रित है तो फिर ब्रह्म को शुद्ध ज्ञान-स्वरूप कैसे कह सकते हैं?

शंकराचार्य के अद्वैतमत की तरफ से इसका समाधान यों हो सकता है। अज्ञान को जीवाश्रित मानने से उपर्युक्त दोष तभी लग सकता है जब अज्ञान को कारण और जीव को फल माना जाए। परंतु यदि वे दोनों एक ही वस्तु के दो परस्परापेक्ष सहवर्ती अंग मान लिए जाएँ (जैसे वृत्त और परिधि, अथवा त्रिभुज और उसके कोण) तो वह आपत्ति दूर हो जाती है।

१) देखिए ब्रह्मसूत्र १।४।८।१०, १।१।३ और २।१।१५ पर श्री भाष्य, वेदांतसार और वेदांत-दीपिका (यहाँ गीता के अनुसार गुणों को प्रकृति से उत्पन्न धर्म माना गया है प्रकृति का तत्त्व नहीं।)

नहीं होती । यदि प्रज्ञान को ब्रह्माश्रित माना जाए तो भी कोई दोष नहीं रहता । स्वयं ब्रह्म को माया का साधारण मानने का अर्थ है कि यह मायावी की तरह जोरों से चले या धम उत्पन्न करने की शक्ति से युक्त है । परंतु बिना तरह मायावी (बाधक) के अपनी माया से ठगा नहीं जाता, उसी तरह ब्रह्म भी अपनी माया से अभिभूत नहीं होता ।

माना जाता है कि प्रज्ञान ब्रह्म को साक्षात्कृत करता है । परंतु ब्रह्म स्वयं प्रज्ञान माना जाता है । यदि माया से ब्रह्म पर आचरण रूढ़ पाया है :
(२) प्रज्ञान ब्रह्म का नारा करनेवाला है उसका अर्थ यह हुआ कि ब्रह्म का स्वरूप ही नष्ट हो जाता है जो इन तरह ब्रह्म का लोप हो जाता है ।

इनके उत्तर में शंकर के अनुयायी कहते हैं कि प्रज्ञान के द्वारा ब्रह्म का जो आचरण होता है उसके कारण प्रज्ञानी जीव को ब्रह्म का उपाधि स्वरूप नहीं दीयता । बड़े, बड़े में साक्षात्कृत हो जाने से मूर्ख का दर्शन नहीं होता । इसका अर्थ यह नहीं कि मूर्ख का लोप हो जाता है । उसी तरह प्रज्ञान के कारण ब्रह्म का लोप नहीं हो जाता । एकत्राक्षरी के अर्थ यह नहीं है कि बाधा होने पर भी प्रकाश का प्राचरण नहीं हो । मंधा (नेत्र के अन्तर्ग) मूर्ख को नहीं देखा सकता, इससे मूर्ख की स्वयं-प्रकाशता नष्ट नहीं होती ।

प्रज्ञान का स्वरूप क्या है ? कभी-कभी प्रज्ञेयवादी माना जो मूर्ख और प्रज्ञा का ही विलक्षण, अनियंत्रणीय मानते हैं । यह असम्भव है । क्योंकि मूर्ख ही या प्रज्ञा

इसके उत्तर में प्रज्ञेयी वा कहना है कि माया (यथा प्रत्येक भ्रम के विषय) को ब्रह्म कहा जा सकता है न प्रज्ञा । उसकी प्रतीति होती है, इस कारण यह अभ्यास या प्रत्यक्ष अनुभव की तरह प्रज्ञा नहीं मानी जा सकती (जिसकी कभी प्रतीति नहीं हो सकती) । पुनश्च यह कालांतर के अनुभव से साधित हो जाती है, प्रत्यक्ष वह ब्रह्म या प्रज्ञा की तरह मूर्ख भी नहीं मानी जा सकती (जो कभी साधित नहीं हो सकता) । प्रतीति का अर्थ या भ्रम को मूर्ख और प्रज्ञा इन दो सामान्य कोटि में विभक्त करता जाता है । प्रज्ञा की अनियंत्रणीय कहने का अर्थ है कि हम उसे किसी सामान्य कोटि में नहीं रख सकते । यही विरोध का दोष भी नहीं लभता । क्योंकि 'प्रज्ञा' का अर्थ नहीं 'मूर्खता' या 'मूर्ख' का अर्थ 'मूर्खता' प्रज्ञा है । परंतु इन दोनों के बीच में तीसरी कोटि भी सम्भव है, जैसे पूर्ण प्रकाश और पूर्ण अंधकार के बीच में ।

(४) प्रज्ञान प्राप्ति- प्रज्ञेयवादी मानते हैं कि प्रज्ञा प्राप्ति का आशय प्रज्ञा का लोप हो करने है । परंतु प्रज्ञा कहने का कुछ अर्थ नहीं होता । प्रज्ञा का लोप लक्ष्य है ? है लोप का अभाव । उदाहरण यह प्राप्ति का लोप होना है ।

इसका उत्तर प्रज्ञेयवादी की तरह ही जो दिया जाता है कि प्रज्ञा प्राप्ति का अर्थ प्रज्ञा प्राप्ति (अर्थात् प्रज्ञा) से केवल मूर्ख के लोप का अभाव मात्र ही नहीं होता, प्रज्ञा प्राप्ति का अभाव (अर्थात् प्रज्ञा) भी होता है । इसी अर्थ से प्रज्ञा का अभाव प्रज्ञा प्राप्ति होता है ।

(५) भावरूप प्रज्ञान यदि माया को भावरूप प्रज्ञान भी मान लिया जाए तो यह
का नाश कैसे हो प्रश्न उठता है कि तब प्रज्ञान में उसका नाश कौन करेगा ?
कहा है ? भावरूप प्रज्ञान का ज्ञान के द्वारा नाश नहीं हो सकता ।

हमारे विषय में प्रवृत्तियों का यह कहना है कि वैयक्तिक जीवन में हमें जो अनुभव
... (जैसे कि) भावरूप के प्रज्ञान
... का नाश हो जाता है । प्रज्ञान
... नहीं कोई प्रवृत्ति नहीं है । इसी प्रकार सामानुष के अनुयायियों की तरफ से भी इनके
... प्रत्युत्तर दिए गए हैं । यह उत्तर-प्रत्युत्तर का गिनगिना अभी तक जारी है ।

(२) ब्रह्म-विचार

सामानुष के अनुयाय ब्रह्म चित् (जीव) और अचित् (बड़ प्रकृति) दोनों तरफों में
... वह एकमात्र प्रज्ञा है अर्थात् उससे पृथक् या स्वतंत्र और किसी चीज की सहायता
... नहीं है । परन्तु उसमें जो जीव और प्रकृति हैं तो भी वास्तविक हैं ।
... है । अतः प्रकृति के
... है । उसकी प्रकृति

(१) विजातीय भेद,—जैसे, गाय और भैंस में ।

(२) सजातीय भेद—जैसे, एक गाय और दूसरी गाय में ।

(३) स्वगत भेद—जैसे, गो के पुच्छ और सींग में ।

उपर्युक्त भेदों में प्रथम और द्वितीय (विजातीय और सजातीय भेद) ब्रह्म में नहीं
... जा सकते । क्योंकि ब्रह्म का विजातीय या सजातीय कोई अर्थ पराधीन नहीं । परन्तु
... में स्वगत भेद का होना सामानुष मानते हैं, क्योंकि उसमें चित् और अचित्, ये दोनों
... एक दूसरे से भिन्न हैं ।

ब्रह्म अनन्त गुणों का भंडार है । वह सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान और कृपालु है । अतएव
... सगुण है, निर्गुण नहीं । उपनिषदों में जो ब्रह्म को निर्गुण कहा गया है उसका अभिप्राय
... है । यह है कि ब्रह्म में जीव के हेय गुण (रागद्वेष आदि) नहीं पाया जाता ।
... है, ब्रह्म या ईश्वर ही जगत् की सृष्टि, स्थिति और लय करनेवाले हैं ।
... जब प्रलय होता है और भौतिक विषय का नाश हो जाता है तब भी ब्रह्म में चित् (जीव)
... और अचित् (प्रकृति) ये दोनों तत्त्व अपनी बीजावस्था में निहित रहते हैं । भौतिक विकारों
... के परिणामस्वरूप विषय बनते-विगड़ते और बदलते रहते हैं परन्तु उनका आधारभूत द्रव्य
... सर्वदा विद्यमान रहता है । इसी तरह जीवों के शरीर बनते-विगड़ते रहते हैं परन्तु उनके
... चित् तत्त्व सर्वदा विद्यमान रहते हैं । प्रलयावस्था में विषयों के अभाव में ब्रह्म शुद्ध चित्
... (अशरीरी जीव) और अव्यक्त अचित् (निर्विषयक प्रकृति) से युक्त रहता है । इसे
... 'कारण ब्रह्म' कहते हैं । जब सृष्टि होती है तब ब्रह्म शरीरी जीवों तथा भौतिक विषयों में
... व्यक्त होता है । यह 'कार्य ब्रह्म' है ।

१ श्रीमहाप्य १।१।१, 'निर्गुणवादाश्च परस्य ब्रह्मणो हेयगुणासम्बन्धात् उपपद्यन्ते ।'

नहीं होती । यदि अज्ञान को ब्रह्माश्रित माना जाए तो भी कोई दोष नहीं लगता । क्योंकि ब्रह्म को माया का आधार मानने का अर्थ है कि वह मायावी की तरह जीवों से भविष्य या भ्रम उत्पन्न करने की शक्ति से युक्त है । परंतु जिस तरह मायावी (जादूगर) स्वयं अपनी माया से ठगा नहीं जाता, उसी तरह ब्रह्म भी अपनी माया से अभिभूत नहीं होता ।

माना जाता है कि अज्ञान ब्रह्म को आच्छादित करता है । परंतु ब्रह्म स्वप्रकाश माना जाता है । यदि माया से ब्रह्म पर आवरण पड़ जाता है तो (२) अज्ञान ब्रह्म का उसका अर्थ यह हुआ कि ब्रह्म का स्वरूप ही नष्ट हो जाता है और नाश करनेवाला है इस तरह ब्रह्म का लोप हो जाता है ।

इसके उत्तर में शंकर के अनुयायी कहते हैं कि अज्ञान के द्वारा ब्रह्म का जो आवरण होता है उसके कारण अज्ञानी जीव को ब्रह्म का यथार्थ स्वरूप नहीं दीखता । जैसे, मो से आच्छादित हो जाने से सूर्य का दर्शन नहीं होता । इसका अर्थ यह नहीं कि सूर्य का लोप हो जाता है । उसी तरह अज्ञान के कारण ब्रह्म का लोप नहीं हो जाता । स्वप्रकाशता का अर्थ यह नहीं है कि बाधा होने पर भी प्रकाश का आवरण नहीं हो । ग्रंथा (नेत्र के अभाव में) सूर्य को नहीं देख सकता, इससे सूर्य की स्वयं-प्रकाशता नष्ट नहीं होती ।

अज्ञान का स्वरूप क्या है ? कभी-कभी अद्वैतवादी माया को सत् और असत् दोनों से विलक्षण, अनिर्वचनीय मानते हैं । यह असंभव है । क्योंकि अनुभव (३) अज्ञान सत् यही सिद्ध करता है कि सभी पदार्थ या तो सत् होते हैं या असत् । इन दो विरुद्ध कोटियों के प्रतिरिक्त तीसरी कोटि नहीं हो सकती ।

इसके उत्तर में अद्वैती का कहना है कि माया (तथा प्रत्येक भ्रम के विषय) को सत् कहा जा सकता है न असत् । उसकी प्रतीति होती है, इस कारण वह वंध्यापुत्र या आकाश-कुसुम की तरह असत् नहीं मानी जा सकती (जिसकी कभी प्रतीति नहीं हो सकती) । पुनश्च वह कालांतर के अनुभव से बाधित हो जाती है, अतएव वह ब्रह्म या आत्मा की तरह सत् भी नहीं मानी जा सकती (जो कभी बाधित नहीं हो सकता) । इसीलिए माया या भ्रम को सत् और असत् इन दो सामान्य कोटियों से विलक्षण समझा जाता है । माया को, अनिर्वचनीय कहने का अर्थ है कि हम उसे किसी सामान्य कोटि में नहीं रख सकते । यहाँ विरोध का दोष भी नहीं लगता । क्योंकि 'सत्' का अर्थ यहाँ 'पूर्णतः सत्य' और 'असत्' का अर्थ 'पूर्णतः असत्य' है । परंतु इन दोनों के बीच में तीसरी कोटि भी संभव है, जैसे पूर्ण प्रकाश और पूर्ण अंधकार के बीच में ।

(४) अज्ञान भाव- अद्वैतवादी प्रायशः माया या भविष्य को भावरूप अज्ञान रूप कैसे हो कहते हैं । परंतु ऐसा कहने का कुछ अर्थ नहीं होता । अज्ञान का अर्थ सकता है ? है ज्ञान का अभाव । तब फिर वह भाव-रूप कैसे माना जा सकता है ?

इसका उत्तर अद्वैतवाद की तरफ से यों दिया जाता है कि अज्ञानमूचक भ्रम (जैसे रज्जु-सर्प भ्रम) में केवल वस्तु के ज्ञान का अभाव, भाव ही नहीं रहता, विषयात्मक का आभास (सर्प का भाव) भी रहता है । इसी अर्थ में माया को भावरूप अज्ञान कहा गया है ।

(५) भाव-रूप सत्तान यदि माया को भावरूप अज्ञान भी मान लिया जाए तो यह तो नाश कैसे हो प्रश्न उठता है कि तब ब्रह्मज्ञान से उसका नाश होना कैसे संभव है? कृता है? भावरूप सत्ता का ज्ञान के द्वारा नाश नहीं हो सकता ।

इसके विषय में अद्वैतियों का यह कहना है कि दैनिक जीवन में हमें जो रज्जु-सर्प (रोखे भ्रम हुआ करते हैं उनमें हम देखते हैं कि मिथ्या विषय (जैसे सर्प) भावरूप से प्रकट होता है और पुनः यथार्थ वस्तु (जैसे रज्जु) का ज्ञान होने पर नष्ट हो जाता है । अतएव ही कोई प्रसंगति नहीं है । इसी प्रकार रामानुज के अनुयायियों की तरफ से भी इनके उत्तर दिए गए हैं । यह उत्तर-प्रत्युत्तर का सिलसिला अभी तक जारी है ।

(२) ब्रह्म-विचार

रामानुज के अनुसार ब्रह्म चित् (जीव) और अचित् (जड़ प्रकृति) दोनों तत्त्वों से त्त है । वह एकमात्र सत्ता है अर्थात् उससे पृथक् या स्वतंत्र और किसी वस्तु की सत्ता नहीं है । परंतु उसमें जो जीव और प्रकृति हैं सो भी वास्तविक हैं । रामानुज का अद्वैतवाद विशिष्टाद्वैत कहलाता है क्योंकि उनके अनुसार चित् और अचित् धर्मों से विशिष्ट होते हुए भी ब्रह्म एक ही है । उसकी एकता द-रहित नहीं है । वेदांती तीन प्रकार के भेद मानते हैं ।

(१) विजातीय भेद,—जैसे, गाय और भैंस में ।

(२) सजातीय भेद—जैसे, एक गाय और दूसरी गाय में ।

(३) स्वगत भेद—जैसे, गो के पुच्छ और सींग में ।

उपर्युक्त भेदों में प्रथम और द्वितीय (विजातीय और सजातीय भेद) ब्रह्म में नहीं ले जा सकते । क्योंकि ब्रह्म का विजातीय या सजातीय कोई अपर पदार्थ नहीं । परंतु समें स्वगत भेद का होना रामानुज मानते हैं, क्योंकि उसमें चित् और अचित्, वे दोनों स एक दूसरे से भिन्न हैं ।

ब्रह्म अनंत गुणों का भंडार है । वह सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान और कृपालु है । अतएव वह सगुण है, निर्गुण नहीं । उपनिषदों में जो ब्रह्म को निर्गुण कहा गया है उसका अभिप्राय यह है कि ब्रह्म में जीव के हेय गुण (रागद्वेष आदि) नहीं पाया जाता । वह सगुण है । ब्रह्म या ईश्वर ही जगत् की सृष्टि, स्थिति और लय करनेवाले हैं । व प्रलय होता है और भौतिक विषय का नाश हो जाता है तब भी ब्रह्म में चित् (जीव) और अचित् (प्रकृति) ये दोनों तत्त्व अपनी बीजावस्था में निहित रहते हैं । भौतिक विकारों परिणामस्वरूप विषय बनते-विगड़ते और बदलते रहते हैं परंतु उनका आधारभूत द्रव्य वेदा-विद्यमान रहता है । इसी तरह जीवों के शरीर बनते-विगड़ते रहते हैं परंतु उसके अत् तत्त्व सर्वदा विद्यमान रहते हैं । प्रलयावस्था में विषयों के अभाव में ब्रह्म शुद्ध चित् (अशरीरी जीव) और अव्यक्त अचित् (निर्विषयक प्रकृति) से युक्त रहता है । इसे 'अरण्य ब्रह्म' कहते हैं । जब सृष्टि होती है तब ब्रह्म शरीरी जीवों तथा भौतिक विषयों में विलीन होता है । यह 'कार्य ब्रह्म' है ।

श्रीभाष्य १।१।१, 'निर्गुणवादाश्च परस्य ब्रह्मणो हेयगुणासम्बन्धात् उपपद्यन्ते ।'

करते हुए रामानुज ईश्वर और जीव के भेद पर इतना जोर देते हैं कि वे भेदवाद के समर्थ
भेद, अभेद और से जान पड़ते हैं।^१ बादरायण सूत्र २।१।२२ पर उनका भाष्य
भेदाभेद देखने पर (कि ब्रह्म शरीरी जीव से भिन्न है) यह बात और स्पष्ट हो
जाती है। परंतु जब सूत्र २।१।१५ पर उनका भाष्य देखते हैं (कि
कारण रूप ब्रह्म से जीव-जगत् अनन्य है) तो यह विचार पलट जाता है। रामानुज में
दोनों विचार परस्पर विरोधी से जंचते हैं।

परंतु जब सूत्र २।३।४२ पर उनका भाष्य पढ़ते हैं (कि जीव ब्रह्म का अंश मात्र है
तब यह विरोध मिट जाता है। क्योंकि वहाँ रामानुज स्पष्ट कहते हैं कि जीव को ब्रह्म का
अंश मानने पर परस्पर विरुद्ध प्रतीत होनेवाले श्रुतिवाक्यों का इस तरह सामंजस्य हो
जाता है कि दोनों में भेद भी है और अभेद भी है अर्थात् जिस प्रकार संपूर्ण और अंश
भेद और अभेद दोनों हैं उसी प्रकार ब्रह्म और जीव में भी समझ चाहिए।

अतएव रामानुज का यह मत प्रतीत होता है कि भिन्न-भिन्न दृष्टियों से जीव और
ईश्वर का संबंध भिन्न-भिन्न है। ईश्वर पूर्ण और अनंत है, जीव अपूर्ण और अणु है, इस
दृष्टि से दोनों में भेद का संबंध है। जीव ईश्वर से अप्रयुक्त है (और ईश्वर जीवों का आत्मा
रूप है), इस दृष्टि से दोनों में अभेद, तावात्म्य या अनन्यत्व का संबंध है। जीव ब्रह्म का
अंश है, इस दृष्टि से दोनों में भेदाभेद का संबंध है। माधवाचार्य अपने सर्वदलसंग्रह में
कहते हैं कि रामानुज भेद, अभेद और भेदाभेद ये तीनों ही मानते हैं। काश्मीरक सदाना
भी अपनी अद्वैतब्रह्मसिद्धि में (पृ० १४३, २७०) पुनः पुनः रामानुज को भेदाभेदवादी
कहते हैं।

परंतु इस सिद्धांत में भी शंका है। क्योंकि रामानुज ने कई जगह भेद, अभेद और
भेदाभेद, इन तीनों का खंडन किया है।^२ इस तरह अंतिम मत भी विचलित हो जाता है।

रामानुज में पूर्ण अभेद और पूर्ण भेद का खंडन तो समझ में आ सकता है। परंतु
भेदाभेद का यह क्यों खंडन करते हैं, यह शंका उद्भूत होती है, क्योंकि ये तो स्वयं इस
विचार को श्रुतियों से समर्थन करते हैं कि भेद और अभेद दोनों ही सत्य हैं। जान पड़ता
है कि भेदाभेद का खंडन करते समय दो तरह के प्रतिपक्षी उनके मन में हैं—

(१) जो यह प्रतिपादन करते हैं कि जिस प्रकार घटाकाश वस्तुतः सर्वव्यापी आकाश
से भिन्न नहीं है (परंतु सर्वव्यापी आकाश का उपाधि-परिच्छिन्न कल्पित रूप मात्र है),
उसी प्रकार जीव सर्वव्यापी ब्रह्म से वस्तुतः भिन्न नहीं है, परंतु ब्रह्म का एक कल्पित
उपाधियुक्त रूप है। अर्थात् भेद कल्पित है, अभेद ही सत्य है।

(२) जो यह प्रतिपादन करते हैं कि जीव ब्रह्म का वारत्तविक परिच्छिन्न परिणाम है।^३

१ देखिए, श्रीभाष्य १।१।१।

२ ये सब नव्य स्वयं रामानुजाचार्य के हैं।

३ देखिए, श्रीभाष्य १।१।१ और १।१।५

४ देखिए, श्रीभाष्य १।१।१

मर्त्य जीव पहले से नहीं था। ब्रह्म में पहले भेद नहीं था। उसके परिणाम से भेद की सृष्टि हुई है।

प्रथम पक्ष के विरुद्ध रामानुज का यह आक्षेप है कि जब उपाधि कल्पना मात्र है तब जो वस्तुतः ब्रह्म है, अतएव जीव के सभी दोष यथार्थतः ब्रह्म पर लागू हो जाते हैं। द्वितीय पक्ष के विरुद्ध उनकी यह युक्ति है कि जब ब्रह्म वस्तुतः जीव के रूप में परिणत हो जाता है तब जीव के समस्त दोष यथार्थतः ब्रह्म ही के दोष हैं। इन आपत्तियों का निराकरण करने के लिए रामानुज इस मत का प्रतिपादन करते हैं कि चित् और अचित् में दोनों ब्रह्म में नित्य वर्तमान हैं और सर्वव्यापी ब्रह्म से भिन्न स्वरूप होते हुए भी नित्य अविच्छेद्य रूप से ब्रह्म से संबद्ध हैं। उनका ब्रह्म से ऐसा ही संबंध है जैसा अंश का पूर्ण से, कार्य का उपादान कारण से या गुण का द्रव्य से। रामानुज का आशय यह मान्य होता है कि जिस तरह पूर्ण कभी अंश नहीं हो सकता या अंश कभी गुण नहीं हो सकता, उसी तरह ब्रह्म कभी जीव नहीं हो सकता। ब्रह्म नित्य ब्रह्म है और उसके अंतर्गत जो जीव हैं वे नित्य जीव हैं। परंतु यदि ऐसा मान लेते हैं तो फिर ब्रह्म जीव का (या जगत् का) कारण कैसे कहा जा सकता है? कारण का अर्थ है जिससे कार्य उत्पन्न हो। प्रायः 'कारण' से उनका अभिप्राय नियत पूर्ववर्त्तों नहीं होकर उपादान की जीवों या भूतों का (अर्थात् यह नहीं कि अपने सकल अंशों के

हित नित्य सत् है, वह कभी अंशरूप विशिष्ट जीव नहीं बनता और इसलिए उनके दोषों मुक्त नहीं होता।

अंशी और अंश की इस उपमा से ब्रह्म जीवों के दोषों से मुक्त होते हैं या नहीं यह कहना तो कठिन है। परंतु इतना स्पष्ट है कि रामानुज का आक्षेप सभी भेदाभेदवाद विरुद्ध (जिसका उन्होंने सूत्र २।३।४२ के भाष्य में खुद समर्थन किया है) नहीं है बल्कि विशेष प्रकार के भेदाभेद के विरुद्ध है। उनके स्वीकृत भेदाभेद का अर्थ है "एक सत् द्विरूपं प्रतीयते।" प्रकारद्वयावस्थितत्वात् समानाधिकरणस्य।^२ (अर्थात् एक ही सत् दो रूपों में दिखाई देती है) वे जिन मतों का खंडन करते हैं वे ये हैं। (१) एक वस्तु भ्रमवश दो रूपों में दिखाई पड़ती है और (२) एक ही वस्तु यथार्थतः दो बन जाती है। पूर्ण और अंश का भेदाभेद इन अर्थों में सही नहीं है। इनसे पहले जो कहा या है उस अर्थ में भेदाभेद रामानुज को मान्य है। संपूर्ण अंशी होते हुए भी अपने अंशों भिन्न है, तथापि उसकी सत्ता प्रत्येक अंश में रहती है, परंतु फिर भी वह एक ही है, नेक नहीं! (नहीं तो विभाजित हो जाता और पूर्ण नहीं रहता)।

रामानुज भेद और अभेद दोनों को सत्य मानते हैं। परंतु आधार द्रव्य के एकत्व। उन्होंने जो प्रतिपादन किया है या अनेकत्व को जो उसपर आश्रित माना है, उसे छोटे हुए जान पड़ता है कि उन्होंने भेद से अधिक अभेद पर ही जोर दिया है।

देखिए, श्रीभाष्य १।१।१ (पृ० १५०)

देखिए, श्रीभाष्य १।१।१ (पृ० ६४)

उपपुंक्त विचार हमें रामानुज और निम्बार्क (ये भी भेदाभेदवादी हैं) का भेद समझने में भी सहायता पहुँचा सकता है। जैसा घाटे कहते हैं—“निम्बार्क और रामानुज के मतों में बहुत समानता है। दोनों भेद और अभेद को वास्तविक मानते हैं। परंतु निम्बार्क के लिए भेद और अभेद, इन दोनों ही का एक ही महत्व है, ये दोनों एक ही स्तर के हैं। परंतु रामानुज अभेद को मुख्य और भेद को गौण मानते हैं।”^१ इसलिए जहाँ निम्बार्क का मत द्वैताद्वैत कहलाता है वहाँ रामानुज का मत विभिष्टाद्वैत कहलाता है।

भेद, अभेद और भेदाभेद के संबंध में रामानुज के मत की स्पष्ट करने के लिए कुछ लोग उनके मत को सामान्य कोटियों से परे एक निराली कोटि में रखते हैं, जिनकी वे ‘अपुंयक् स्थिति’ का नाम देते हैं।

रामानुज के अनुसार मनुष्य के शरीर और आत्मा दोनों ही सत्य हैं। ब्रह्म के अचित् अंश से शरीर की उत्पत्ति होती है। आत्मा की उत्पत्ति नहीं होती, यह नित्य होता है। वह भी ईश्वर का ही अंश है। शरीर और आत्मा दोनों ही अंश होने शरीर और आत्मा के कारण सीमित होते हैं। अतएव आत्मा को उपनिषदों में जो सर्वव्यापी कहा गया है उसका स्थूल अर्थ नहीं लेना चाहिए। उसका वास्तविक तात्पर्य यह है कि आत्मा इतना सूक्ष्म है कि वह प्रत्येक अचित् या भौतिक उत्पत्ति में प्रवेश कर सकता है।^२ रामानुज आत्मा को सर्वव्यापी नहीं मानते। इसलिए वे उसे अणु मानते हैं क्योंकि यदि आत्मा को महत् या अणु—इन दोनों में कुछ भी नहीं माना जाए तो उसे सावयव वस्तुओं की तरह मध्यम-परिणामवाला और अतएव विनाशयोग्य मानना पड़ेगा। आत्मा का चैतन्य औपाधिक नहीं अर्थात् शरीर संयोग पर आधारित नहीं है। चैतन्य आत्मा का गुण है और प्रत्येक अवस्था में उसमें विद्यमान रहता है। परंतु अद्वैतों के समान रामानुज ज्ञान को आत्मा का स्वरूप नहीं मानते हैं। ज्ञान आत्मा का धर्म है, आत्मा धर्मी है। गुणुत्पावस्था में भी आत्मा को यह ज्ञान रहता है ‘मैं हूँ’। इसी ‘महन्’ (मैं) शब्द के द्वारा सूचित होनेवाले पदार्थ को रामानुज ‘आत्मा’ कहते हैं।^३

आत्मा का बंधन कम का परिणाम है। कम के फलस्वरूप आत्मा को शरीर प्राप्त होता है। शरीरमुक्त होने पर आत्मा का चैतन्य शरीर और इंद्रियों से बढ हो जाता है। यद्यपि आत्मा अणुरूप है तथापि यह शरीर के प्रत्येक भाग को बंधन कमजोर चैतन्ययुक्त कर देता है। जैसे, छोटा-सा दीपक संपूर्ण कोठरी को प्रकाशित कर देता है। उस चैतन्ययुक्त शरीर को ही आत्मा अपना रूप मानने लगता है। अनात्म-विषय में इस आत्म-बुद्धि को ही महकार कहते हैं। यही अविद्या है।^४

१ देखिए V. S. Ghatge का The Vedanta (पृ० ३२)

२

३

४

कर्म और ज्ञान द्वारा भक्ति का उदय होता है जिससे मुक्ति मिलती है। कर्म से मानुज का अभिप्राय है वेदोक्त कर्मकांड (अर्थात् वर्णाश्रम के अनुसार नित्य नैमित्तिक-कर्म)। इनका आजीवन कर्त्तव्य-बुद्धि से (बिना स्वर्गादि प्राप्ति की कामना से) आचरण करना चाहिए। इस तरह का निष्काम कर्म पूर्वजन्माजित उन संस्कारों को दूर कर देता जो ज्ञान की प्राप्ति में बाधास्वरूप होते हैं। इन कर्मों के विधिवत् संपादन के लिए मीमांसा दर्शन का अध्ययन आवश्यक है। रामानुज वेदांत के अध्ययन मोक्ष का साधन से पहले मीमांसा का अध्ययन आवश्यक समझते हैं। मीमांसा के अध्ययन तथा कर्मकांड के विधिवत् अनुष्ठान के अनंतर यह ज्ञान होता है कि इन कर्मों से स्थायी कल्याण या मुक्ति की प्राप्ति नहीं हो सकती। तब धर्म को वेदांत की ओर प्रवृत्ति होती है। वेदांत उसे जगत् का वास्तविक तत्त्व बताता है। तब उसे बोध होता है कि वह शरीर से भिन्न (आत्मा) है और वस्तुतः ईश्वर का ग्रंथ है जो उसके अंतर्गामी हैं। यही ईश्वर या परमात्मा जगत् की सृष्टि, रक्षण और संहार करनेवाले हैं। तब उसे यह भी अनुभव होता है कि मुक्ति केवल ध्यान और तर्क से नहीं होती, किंतु ईश्वर की कृपा से होती है।

कोरा वेदांत का अध्ययन केवल पुस्तकीय विद्या है और उससे मुक्ति नहीं मिल सकती। उपनिषदों का ठीक कहना है कि ज्ञान से मुक्ति मिलती है। परंतु यहाँ ज्ञान का अर्थ श्रुति का कोरा शब्द-ज्ञान नहीं है। यदि सो होता तो वेदांत ईश्वर-भक्ति पढ़ लेने के साथ ही लोग तुरंत मुक्त हो जाते। यथार्थ ज्ञान ईश्वर की ध्रुव स्मृति या निरंतर स्मरण को कहते हैं। यही ध्यान उपासना या भक्ति है।^१ ज्ञान के साधन को कर्त्तव्य कर्मों का आचरण करते निरंतर ईश्वर का ध्यान करना चाहिए। ईश्वर में यह अनन्य भक्ति ही ईश्वर में भक्ति अर्थात् पूर्ण आत्मसमर्पण लाती है। भक्ति और प्रपत्ति को मोक्ष का साधन माना जाता है।^२ यही मुक्ति का चरम साधन है। इससे समस्त अविद्या और कर्मों का जिनके कारण शरीर की उत्पत्ति है) नाश हो जाता है। अतएव जिस आत्मा को परमात्मा का साक्षात्कार हो जाता है वह सर्वदा के लिए मुक्त हो जाता है। वह फिर जन्म के चक्र में नहीं पड़ता। साधक की भक्ति प्रपत्ति से संतुष्ट होकर ईश्वर ही उसके अंतर्ग से बाधाओं को हटा देते हैं और उसे मोक्ष देते हैं।^३ जो ईश्वर की शरण में अपना आत्मसमर्पण कर देता है और उसी का अविरत चिंतन करते-करते उनमें तल्लीन होता है, वह भवसागर को पार कर समस्त दुःखों से मुक्त हो जाता है।

“अतो.....ध्यातोपासनादि शब्दवाच्यं ज्ञानम्।” “वेदनम् उपासनं स्यात्।”

“उपासनापर्यायत्वात् भक्तिशब्दस्य।”—श्रीभाष्य १।१।१

यतीन्द्र मतदीपिका (पृ० ४०) “भक्तिप्रपत्त्योरेव मोक्षसाधनत्वस्वीकारात्।”

तत्र (पृ० ३८) “भक्तिप्रपत्तिभ्यां प्रसन्न ईश्वर एव मोक्षं ददाति”

मुक्ति का स्वरूप (ब्रह्मप्रकार) हो जाता है। उपनिषदों में भी यह कहा गया है कि मुक्त आत्मा ब्रह्म के साथ एकाकार हो जाता है, उसका यही अर्थ है।^१

जैसा हम पहले देख चुके हैं, शंकराचार्य के भद्वैतवाद में जीव का भेद-भाव नष्ट होकर उसका ब्रह्म हो जाना ही मुक्ति है। आत्मा अपने को पूर्णतः परमात्मा में लीन कर देता है, जिससे अंततः केवल ब्रह्म या परम तत्त्व ही रह जाता है।

उपसंहार इस विचार से भद्वैतवादी की धार्मिक भावना को संतोष होता है। किंतु रामानुज जैसे सगुण ईश्वर के उपासक को इतने ही से संतोष नहीं होता। भक्त के ईश्वर-प्रेम की पूर्ण संतुष्टि के लिए आत्मगुण और आत्मसम्पत्तियों तो आवश्यक हैं, परंतु आत्म-लय नहीं। भक्त के लिए सबसे बड़ा आनंद है ईश्वर की अनंत महिमा का अनवरत ध्यान; और इसी आनंद के उपभोग के लिए उसका अपना अस्तित्व आवश्यक है। समस्त प्रकार के अज्ञान और बंधनों से मुक्त हो जाने पर मुक्तात्मा पूर्ण ज्ञान और भक्ति के साथ, ब्रह्म-चिंतन का असीम आनंद अनुभव करता है।^२

१ "ज्ञानं ब्रह्मस्वरूपा ब्रह्मप्रकारता उच्यते।" श्रीभाष्य (पृ० ७१)

२ देखिए, श्रीभाष्य, चतुर्थे अध्याय का चतुर्थपाद।

ग्रंथ-चयन

चार्वाक-दर्शन

- दक्षिणारंजन शास्त्री ... A- Short History of Indian Materialism
(Book Company, Calcutta)
- " " ... चार्वाक-पट्टि (Book Company)
- माधवाचार्य ... सर्व-दर्शन-संग्रह (भंडारकर रिसर्च इंस्टीच्यूट, पूना) —
चार्वाक-प्रकरण
- हरिभद्र ... पङ्-दर्शन-समुच्चय
- वात्स्यायन ... काम-सूत्र, अध्याय १-२
- राधाकृष्णन ... Indian Philosophy खंड १, अध्याय ५

जैन-दर्शन

- उमास्वामी ... तत्त्वार्थाधिगमसूत्र (जैमिनीकृत अंगरेजी अनुवाद के
सहित The Central Publishing House,
Arrah India)
- सिद्धसेन द्विवाकर ... न्यायाचतार (सतीश चंद्र विद्याभूषणकृत अंगरेजी
अनुवाद और भूमिका के सहित; The Indian
Research Society, Calcutta)
- मल्लिसेन ... स्याद्वाद-मंजरी (हेमचंद्र की टीका के सहित;
... चौखंबा संस्कृत सिरीज, वाराणसी).
- हरिभद्र ... पङ्-दर्शन-समुच्चय, गुणरत्न की टीका के सहित
(Asiatic Society, Calcutta); मणिभद्र की
टीका के सहित (चौखंबा) — जैन-प्रकरण ।
- Hermann Jacobi ... The Jaina Sutras (अंगरेजी अनुवाद, Sacred
Books of the East Series)
- नेमिचंद्र ... द्रव्य-संग्रह (धोपाल कृत अंगरेजी अनुवाद सहित;
Central Jaina Publishing House, Arrah)
- S. Stevenson ... The Heart of Jainism (Oxford University
Press)

बौद्ध-दर्शन

- Rhys Davids ... Dialogues of the Buddha (दो भागों में
अंगरेजी अनुवाद, Sacred Book of the
Buddhists Series)
- Mrs. Rhys Davids ... Buddhism (Home University Library)
- H. C. Warren ... Buddhism in Translations (Harvard
University Press)
- Yamakami Sogen ... Systems of Buddhist Thought (Calcutta
University)

D. T. Suzuki	... Outlines of Mahayana Buddhism (Luzac and Co.)
B. M. Barua	... A History of Pre-Buddhist Indian Philosophy (Calcutta University)
S. Radhakrishnan	... The Dhammapadam (मँगरेजी अनुवाद; George Allen And Unwin Ltd.)

न्याय-दर्शन

जीवानन्द विद्यासागर	... न्याय-दर्शन, वात्स्यायन के 'भाष्य' विषयनाम की 'वृत्ति' सहित (कलकत्ता)
" "	... तर्कसंग्रह, तत्त्वदीपिका और विवृति सहित (कलकत्ता)
केशव मिश्र	... तर्क भाषा (मूल ग्रंथ, मँगरेजी अनुवाद सहित; Oriental Book Supplying Agency Poona)
जरे	... कारिकावली (भाषापरिच्छेद) सिद्धांत-मुक्तावली दिनफरी और रामरही सहित (Nirnaya Sagar Press, Bombay)
माधवाचार्य	... सर्व-दर्शन-संग्रह, अध्याय ११
उदयन	... न्यायकुमुदाञ्जलि (मूल ग्रंथ, चौगम्बा; Cowell कृत मँगरेजी अनुवाद के सहित)
धर्म राजाध्वरीन्द्र	... वेदांतपरिभाषा, अध्याय १—३ बेंकटेश्वर प्रेस, बंबई
वर्जेत्रनाथ शील	... The positive Sciences of the Ancient Hindus (Longmans)—अध्याय ७
गंगानाथ झा	... न्याय-मूल, भाष्य और वास्तिक सहित (मँगरेजी अनुवाद, Indian Thought Allahabad)
राधाकृष्णन	... Indian Philosophy खंड २ अध्याय २
हरिमोहन झा	... न्याय-दर्शन, पुस्तकभंडार, पटना

वैशेषिक-दर्शन

प्रशस्तपाद	... पदार्थधर्मसंग्रह (चौगम्बा, बनारस)
श्रीधर	... न्यायकंदली (विजयनगरम् संस्कृत तिरुतीर सेंजेरस एंड कंपनी, बनारस)
गंगानाथ झा	... पदार्थधर्मसंग्रह तथा न्यायकंदली का मँगरेजी अनुवाद (सेंजेरस एंड कंपनी बनारस)
जगदीश तर्कालंकार	... तर्कामृत (कलकत्ता)
बल्लभाचार्य	... न्यायलीलावती (निजंयमागर, बंबई)
सौगाक्षि भास्कर	... तर्क-कोमुदी (निजंयमागर, बंबई)
माधवाचार्य	... सर्वदर्शनसंग्रह (वैशेषिकज्ञाना अध्याय)
नंदलाल सिंह	... कणाद के वैशेषिक सूत्र का मँगरेजी अनुवाद (इंडियन प्रेस, दन्नाहाबाद)
प्रभुनाथ सिंह	... कणाद के वैशेषिक सूत्र का हिंदी अनुवाद (बंबई)
J. C. Chatterjee	... The Hindu Realism (इंडियन प्रेस, दन्नाहाबाद)

A. B. Keith
हरिमोहन झा
बलदेव उपाध्याय

... Indian Logic and Atomism
... वैशेषिक दर्शन, पुस्तकभंडार, पटना
... भारतीय दर्शन

सांख्य-दर्शन

कृष्णनाथ न्यायपंचानन
कालीवर बेदांत घागीश
सूर्य नारायण शास्त्री

... तत्त्व कौमुदी (कलकत्ता)
... सांख्य सूत्र (अनिरुद्ध वृत्तिसहित, कलकत्ता)
... ईश्वर कृष्ण की सांख्यकारिका का अंगरेजी अनुवाद
(भद्रास युनिवर्सिटी)

R. C. Bhatta
भाषयाचार्य
नंदलाल सिंह
सर्वपल्ली राधाकृष्णन
सुरेन्द्रनाथ दास गुप्त

... सांख्य प्रवचन भाष्य (चौखम्बा, बनारस)
... सर्वदर्शन संग्रह (सांख्य प्रकरण)
... The Samkhya Philosophy, Indian Press
... Indian Philosophy Vol. I, Chap. IV
... History of Indian Philosophy, Vol. I,
Chap. VII

A. B. Keith
A. K. Majumdar

... The samkhya System
... The Samkhya Conception of Personality
(Calcutta University)

रामगोविंद त्रिवेदी
बलदेव उपाध्याय

... दर्शनपरिचय (सांख्यवाला अध्याय)
... भारतीय दर्शन

योग-दर्शन

पूर्णचंद्र बेदांतचंचु
कालीवर बेदांत घागीश
भाषयाचार्य
सर्वपल्ली राधाकृष्णन
सुरेन्द्रनाथ दास गुप्त

... योगसूत्र, भाष्य सहित (कलकत्ता)
... पातंजल सूत्र, भोजवृत्ति सहित (कलकत्ता)
... सर्वदर्शन संग्रह (योगवाला अध्याय)
... Indian Philosophy, Vol. II, Chap. V
... The Study of Patanjala Yoga as
Philosophy and Religion (Kegan Paul)
... Yoga and Western Psychology (Oxford
University Press)

G. Coster

... The Philosophy of Hindu Sadhana (Kegan
Paul)

N. K. Brahma

हरिहरानंद भारण्य
रामगोविंद त्रिवेदी
बलदेव उपाध्याय
कल्याण

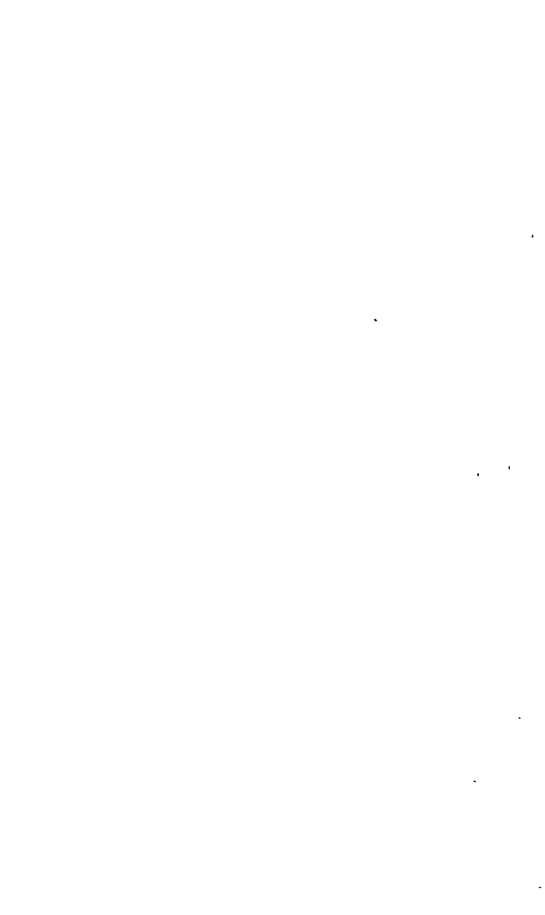
... पातंजल योगदर्शन
... दर्शनपरिचय (योगवाला अध्याय)
... भारतीय दर्शन (योगवाला अध्याय)
... योगांक (गीता प्रेस, गोरखपुर)

मीमांसा-दर्शन

जैमिनी
कुमारिल भट्ट
गंगानाथ झा

... मीमांसासा सूत्र (सावर भाष्य सहित)
... श्लोक वात्तिक
... जैमिनी के मीमांसा सूत्र का अंगरेजी अनुवाद
(प्रयाग)

गंगानाथ झा	... श्लोकवार्तिक का अंगरेजी अनुवाद (प्रयाग)
"	... Prabhakar-School of Purva Mimamsa (Allahabad)
पार्यंसारथि	... शास्त्रदीपिका, तर्कपाद (निर्णयसागर, बम्बई)
शांतिकुमार	... प्रकरणपञ्जिका (बोधम्या, बनारस)
पशुपतिनाथ शास्त्री	... Introduction to the Purva Mimamsa (Calcutta)
सर्वपल्ली राधाकृष्णन	... Indian Philosophy, Vol. II, Chap. VI
A. K. Kcith	... Karma Mimamsa
बलदेव उपाध्याय	... भारतीय दर्शन (मीमांसा प्रकरण)
	वेदान्त-दर्शन
V. L. Sastri	... One Hundred and Eight Upanishad (Nirnaya Sagar, Bombay)
Hume	... The Thirteen Principal Upanishad (English Translation)
R. D. Ranade	... A Constructive survey of Upanishad Philosophy (Poona)
Deussen	... The Philosophy of The Upanishads
शंकर	... ब्रह्मसूत्रभाष्य (निर्णयसागर, बम्बई)
रामानुज	... " " (धार० वैकटेश्वर क०)
G. Thibut	... The Vedanta Sutras (With the Commentaries of Sankara and Ramanuja English Translation S. B. E. Series)
सर्वपल्ली राधाकृष्णन	... Indian Philosophy, Vol. II, Chap. VII-IX
M. N. Sarkar	... The System of Vedantic Thought and Culture (Calcutta)
कोकिलेश्वर शास्त्री	... The Introduction to Advaita Philosophy (Calcutta)
S. K. Das	... A study of Vedanta (Calcutta)
W. S. Urquhart	... The Vedanta and Modern Thought (Oxford University Press)
R. Das	... The Essentials of Advaitism (Lahore)
V. S. Ghate	... The Vedanta (Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona)
M. Hiriyanna	... Outlines of Indian Philosophy
बलदेव उपाध्याय	... भारतीय दर्शन (वेदान्तवाला अध्याय)
सूरजभक्त मिश्राजी	... ज्ञानरत्नाकर
"	... दर्शनतत्त्वस्तराकर (२ भाग)
गंगाप्रसाद उपाध्याय	... अद्वैतवाद
कल्याण	... वेदान्तिक (नोवा प्रेस, मॉरम्पूर)



रों के विरुद्ध जो आक्षेप किए गए हैं उनका समाधान भी ब्रह्म-सूत्र में किया गया है। सूत्र ही वेदांत का सबसे पहला ग्रन्थ-ग्रन्थ है। इसी तरह भीमांसा के लिए जमिनी पाप के लिए गौतम ने, वैशेषिक के लिए कणाद ने, योग के लिए पतंजलि ने सूत्र-ग्रंथों रचना की है। कपिल सांख्य-दर्शन के प्रवर्तक माने जाते हैं। 'सांख्य-सूत्र' के रचयिता ही समझे जाते हैं। किंतु, सांख्य-सूत्र जो आजकल प्राप्त है वह कपिल का मूल नहीं माना जाता है। प्राप्य ग्रंथों में ईश्वर कृष्ण की 'सांख्य कारिका' ही सांख्य की प्राचीन और प्रामाणिक रचना समझी जाती है।

सूत्र अत्यंत संक्षिप्त, सारगर्भित एवं व्यापक होते थे।^१ अनेक विषयों को सूचित करने ज़रूरत इन्हें "सूत्र" कहा गया है। परंतु उनका अर्थ सहज बोधगम्य नहीं होता था। ; उनकी व्याख्या के लिए टीकाएँ हुईं। सूत्र-ग्रंथ की टीका को भाष्य^२ कहते हैं।

भाष्यों के नामों तथा अन्य विशेषताओं के संबंध में आगे वर्णन किया गया है। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि कभी-कभी अनेक भाष्यकारों द्वारा व्याख्या किए जाने के कारण एक सूत्र-ग्रंथ के भी अनेक भाष्य हुए। भाष्यकारों ने अपने-अपने भाष्यों में अपने-अपने मतों की पुष्टि की। उदा-गार्ग्य शंकर, रामानुज, श्रीकण्ठ, मध्व, यस्तभ, निवारक, बलदेव आदि भाष्यकारों ने ब्रह्म-सूत्र के भिन्न-भिन्न भाष्य लिखे। भाष्य-भेद के अनुसार वेदांतियों को अनेक शाखाएँ हो गईं। ये शाखाएँ आजकल भी विद्यमान हैं। भाष्य-युग के भाष्यों की भी व्याख्याएँ लिखी गईं। दर्शनों के संक्षिप्त विवरण के लिए तथा उनकी व्याख्या एवं आलोचना के लिए स्वतंत्र भी लिखे गए। आस्तिक दर्शनों के साहित्य का यही संक्षिप्त इतिहास है।

आस्तिक दर्शनों के विकास का इतिहास भी प्रायः इसी प्रकार है। किंतु, उनका विकास सूत्र-भाष्य के क्रम से नहीं हुआ है। उनके विकास का विवरण यथास्थान आगे जा जाएगा।

मैं तो भारतीय दर्शनों में सिद्धांतों की अनेक भिन्नताएँ हैं, फिर भी उनके अंतर्गत सामंजस्य भी है। सभी व्यक्ति सभी कार्यों के योग्य नहीं होते। भारतीय दर्शनों में विशेषतः धार्मिक, दार्शनिक तथा सामाजिक विषयों के लिए योग्यता-अधिकार का भेद अनुसार अधिकार भेद होता है। जितने भारतीय दर्शन हैं, सभी मानो व्यावहारिक जीवन के लिए भिन्न-भिन्न प्रकार के साधन हैं। वैशेषिक के भौतिकवाद से लेकर शंकर के वेदांत तक जितने दर्शन हैं, सभी योग्यता तथा भाव के अनुसार विचारमय जीवन बिताने के लिए भिन्न-भिन्न मार्ग हैं। इसी कारण भिन्न दर्शनों के अनुयायियों का अधिकार भेद निरूपित होता था। किंतु इससे यह

अल्पाक्षरम् असन्दिग्धं सारवद् विश्वतोमुखम् ।

अस्तोमम् अनवद्यं च सूत्रं सूत्रविदो विदुः ॥

सूत्रार्थो वर्ण्यते येन पदैः भूतानुसारिभिः ।

स्वपदानि च वर्ण्यन्ते भाष्यं भाष्यविदो विदुः ॥

स्पष्ट है कि सभी दर्शन व्यवहार के योग्य होते थे। इसके प्रतिरिक्त भी भारतीय दर्शनों में घोर घनेक बातें हैं जिन्हें हम भारतीय संस्कृति की विशेषता कह सकते हैं।

(६) भारतीय दर्शनों की विशेषताएँ

दर्शन ही किसी देश की सम्पत्ति तथा संस्कृति को गौरवान्वित करता है। दर्शनों की उत्पत्ति स्थान-विशेष के प्रचलित विचारों से होती है। अतः दर्शनों में स्थानीय विचारों की छाप अवश्य पार्ई जाती है। भारतीय दर्शनों में भारतीय दर्शनों मतभेद तो पाया जाता है, किंतु भारतीय संस्कृति की छाप या नैतिक तथा के कारण उनमें साम्य भी पाया जाता है। इस साम्य को प्राध्यात्मिक साम्य भारतीय दर्शनों का नैतिक तथा प्राध्यात्मिक साम्य कह सकते हैं। सभी-भक्ति गमन के लिए दर्शनों मुख्य-मुख्य साधनों का विचार करना परम आवश्यक है।

(१) भारतीय दर्शनों का सबसे महत्वपूर्ण तथा मूलभूत साम्य यह है कि सभी पुरुषार्थ-साधन के लिए है। इसका विचार संक्षेपतः हम ऊपर कर चुके हैं। भारत में सभी दर्शन मानते हैं कि दर्शन जीवन के लिए बहुत उपयोगी होता है।

अतः, जीवन के मध्य को समझने के लिए दर्शन का परिशीलन भारतीय दर्शनों नितांत आवश्यक है। दर्शन का उद्देश्य केवल मानसिक कौशल का उद्देश्य की नियति नहीं है बल्कि जिस प्रकार मनुष्य दूर-दृष्टि, भविष्य दृष्टि तथा अंतर्दृष्टि के माध्यम जीवन-साधन कर सके—इसी।

निष्ठा देनी है। यही कारण है कि भारत के संघर्षकार अपने-अपने संघों के प्रारंभ यह बता देते हैं कि उनके संघों से पुरुषार्थ साधन में क्या सहायता मिल सकती है।

कुछ पाश्चात्य विद्वानों का कथन है कि भारतीय दर्शन केवल नीति-शास्त्र, या शास्त्र है। यह सर्वथा भ्रांतिपूर्ण है। भारतीय दर्शनों में व्यावहारिक उद्देश्य अवश्य है किंतु, हम इसका मितान नीति-शास्त्र में नहीं कर सकते। भारतीय दर्शनों में नैतिक विचार (Theories) की उल्लेख नहीं की गई है। भारतीय तत्त्व-विज्ञान, प्रमाण-विज्ञान तथा तर्क-विज्ञान के विचारों की दृष्टि में किसी भी पाश्चात्य दर्शन से हीन नहीं है।

(२) भारतीय दर्शनों के व्यावहारिक उद्देश्य की प्रधानता का कारण इस प्रकार है। संसार में घनेक दुःख है, जिनसे जीवन सर्वथा संघर्षात्मक बन जाता है। प्राध्यात्मिक धर्म- है। दुःखों के कारण मन में सर्वथा अशांति उत्पन्न होती है। मानसिक तौर से दर्शन की अशांति से विचार की उत्पत्ति होती है। वेदान्तकृत या वेद-विरोध उत्पत्ति होती है। जिनमें भी दर्शन है, तबमें दुःख-निवारण के लिए ही विचार की उत्पत्ति हुई है। मनुष्य के दुःखों का क्या कारण है—इसे जानने के लिए भाग्य के सभी दर्शन प्रयत्न करते हैं। दुःखों का क्या तरह माना हो—इसके लिए सभी दर्शन अलग-अलग मनुष्य के अंतर्निहित कारणों का अनुसंधान करते हैं।

नैराश्य मन की एक प्रवृत्ति है जो जीवन को विषादमय समझती है। कुछ लोगों का कथन है कि भारतीय दर्शन पूरा नैराश्यवादी है। अतः व्यावहारिक जीवन पर उसका बड़ा बुरा प्रभाव पड़ता है। किंतु यह विचार सर्वथा असत्य है। हाँ, भारतीय दर्शन इस अर्थ में अवश्य नैराश्यवादी है कि वह संसार को वस्तुस्थिति को देखकर चिंतित और व्यथित हो जाता है। किंतु, वह यथायंतः निराश नहीं होता वरं संसार की दुःखमय परिस्थिति को दूर करने के लिए पूरा प्रयत्न करता है।

अनुप्य साधारणतः अपने उद्देश्यों एवं तृष्णाओं के वशीभूत हो जीवन व्यतीत करता है। उसके उद्देश्य अज्ञान से भरे होते हैं, तथा उसकी तृष्णाएँ सहज शांत नहीं होती हैं। फल यह होता है कि उसके दुःखों का अंत नहीं होता है। वे अधिकाधिक बढ़ते जाते हैं। कोई भी दर्शन इस प्रकार जीवन को सर्वथा दुःखमय बताकर निश्चित नहीं हो सका। भारतवर्ष का प्राचीन नाटक भी शायद ही दुःखांत होता था। यह भी भारतीय दार्शनिक विचारधारा का ही प्रभाव जान पड़ता है। हम अज्ञानवश जिन दुःखों का भोग करते हैं उनका विशद वर्णन भारतीय दर्शनों में अवश्य किया गया है। किंतु, साथ-साथ उनसे आशा का संदेश भी मिलता है। इन विचारों का सारांश महात्मा बुद्ध के चार आर्य-सत्त्यों में पाया जाता है। महात्मा बुद्ध के समस्त ज्ञान का निचोड़ उनके आर्य-सत्त्यों में ही मिलता है। ये इस प्रकार हैं—(१) दुःख है। (२) दुःख का कारण है। (३) दुःख का निरोध है। (४) दुःख-निरोध का मार्ग है। इस तरह हम देखते हैं कि भारतीय दर्शन की उत्पत्ति नैराश्य से है, किंतु अंत में वह आशा ही का मार्ग दिखलाता है। युक्तिहीन आशावादी की अपेक्षा नैराश्यवाद का प्रभाव ही जीवन पर अधिक हितकर है।^१ एक प्रख्यात अमेरिकन अध्यापक^२ कहते हैं कि नैतिक दृष्टि से आशावाद नैराश्यवाद की अपेक्षा हेय प्रतीत होता है। क्योंकि नैराश्यवाद विपत्तियों से सावधान कर देता है, किंतु आशावाद झूठी निश्चितता में सुला देता है।

भारतीयों में एक आध्यात्मिक मनोवृत्ति है जिससे वे सर्वथा निराश नहीं होते, वरन् जिसके कारण उनमें आशा का संचार होता रहता है। इसे हम विलियम जेम्स (William James) के शब्दों में अध्यात्मवाद (Spiritualism) कह सकते हैं। जेम्स साहब के अनुसार अध्यात्मवाद उसे कहते हैं जो यह विश्वास दिलाता है कि जगत में एक शाश्वत नैतिक व्यवस्था है और जिससे प्रचुर आशा मिलती रहती है।^३

हमारी जितनी आकांक्षाएँ हैं उनमें नैतिक व्यवस्था की आकांक्षा भी सम्मिलित है। दाँते और वर्ड्सवर्थ जैसे महाकवियों को नैतिक व्यवस्था के अस्तित्व में पूरा-जगत् की शाश्वत पूरा विश्वास था। यही कारण है कि उनकी कविताओं में एक नैतिक दृष्ट्यवस्था अलौकिक शक्ति पाई जाती है जिससे पाठकों में स्फूर्ति बढ़ती है और उनके हृदय में आशा का संचार होता है। भारत के सभी दर्शनों में नैतिक व्यवस्था के प्रति विश्वास एवं श्रद्धा का भाव वर्तमान है।

१ विशद वर्णन के लिए प्रो० राधाकृष्णन् का Indian Philosophy प्रथम भाग, पृष्ठ ४६-५० देखिए।

२ G. H. Palmer in Contemporary American Philosophy.

३ Pragmatism, पृ० १०६-१०७ देखिए।

स्पष्ट है कि सभी दर्शन व्यवहार के योग्य होते थे। इसके प्रतिरिक्त भी भारतीय दर्शनों में घोर अनेक बातें हैं जिन्हें हम भारतीय संस्कृति की विशेषता यह समझे हैं।

(६) भारतीय दर्शनों की विशेषताएँ

दर्शन ही किसी देश की सम्प्रदाय तथा संस्कृति को गौरवान्वित करता है। दर्शन की उत्पत्ति स्थान-विशेष के प्रचलित विचारों से होती है। अतः दर्शन में स्थानीय विचारों की छाप अवश्य पाई जाती है। भारतीय दर्शनों भारतीय दर्शनों मतभेद तो पाया जाता है, किन्तु भारतीय संस्कृति की छाप रहने का नैतिक तथा के कारण उनमें साम्य भी पाया जाता है। इस साम्य को ही आध्यात्मिक साम्य भारतीय दर्शनों का नैतिक तथा आध्यात्मिक साम्य कह सकते हैं। अन्तिम-भक्ति गमन के लिए इनके मुख्य-मुख्य तत्त्वों का विचार करना परम आवश्यक है।

(१) भारतीय दर्शनों का सबसे महत्वपूर्ण तथा मूलभूत साम्य यह है कि सभी पुरुषार्थ-साधन के लिए हैं। इसका विचार संगतः हम ऊपर कर चुके हैं। भारत के सभी दर्शन मानते हैं कि दर्शन जीवन के लिए बहुत उपयोगी होता है। अतः, जीवन के तत्त्व को समझने के लिए दर्शन का परिशीलन भारतीय दर्शनों नितांत आवश्यक है। दर्शन का उद्देश्य केवल मानसिक कोमलता का उद्देश्य की निवृत्ति नहीं है बल्कि जिस प्रकार मनुष्य दूर-दृष्टि, भविष्य दृष्टि तथा अंतर्दृष्टि के साथ जीवन-यापन कर सके—इसी में शिक्षा देनी है। यही कारण है कि भारत के प्रत्येक दर्शन-सम्प्रदायों को भारत में यह ध्येय देने हैं कि उनके धर्मों में पुरुषार्थ साधन में क्या सहायता मिल सकती है।

कुछ पारम्परिक विद्वानों का कथन है कि भारतीय दर्शन केवल नीति-शास्त्र, धर्म शास्त्र है। यह सर्वथा असत्य है। भारतीय दर्शनों में व्यावहारिक उद्देश्य अवश्य है किन्तु, हम इसका गिनान नीति-शास्त्र से नहीं कर सकते। भारतीय दर्शनों में नैतिक विचार (Theories) की उद्देश्य नहीं की गई है। भारतीय धर्म-विज्ञान, प्रमाण-विज्ञान तथा तर्क-विज्ञान के विचारों की दृष्टि से किसी भी पारम्परिक दर्शन में हीन नहीं है।

(२) भारतीय दर्शनों के व्यावहारिक उद्देश्य की प्रयत्नता का कारण इस प्रकार है। संसार में अनेक दुःख हैं, जिनसे जीवन सर्वथा अधकार मन बना रहता है। आध्यात्मिक दर्शन है। दुःखों के कारण मन में सर्वथा अशांति बनी रहती है। मानसिक शान्ति से दर्शन की अशांति से विचार की उत्पत्ति होती है। वेदान्तवादी या वेद-विरोधी उत्पत्ति होती है। अतः ही दर्शन ही सबसे दुःख-निवारण के लिए ही विचार की उत्पत्ति हुई है। मनुष्य के दुःखों का क्या कारण है—इसे जानने के लिए भारत के सभी दर्शन प्रयत्न करने हैं। दुःखों का विना तत्त्व मान हो—इसके लिए सभी दर्शन संसार तथा मनुष्य के अन्तर्निहित तत्त्वों का अनुसंधान करने हैं।

नैराश्य मन की एक प्रवृत्ति है जो जीवन को विपादमय समझती है। कुछ लोगों का कथन है कि भारतीय दर्शन पूरा नैराश्यवादी है। अतः व्यावहारिक जीवन पर उसका बड़ा बुरा प्रभाव पड़ता है। किंतु यह विचार सर्वथा असत्य है। हाँ, भारतीय दर्शन इस अर्थ में अवश्य नैराश्यवादी है कि वह संसार की वस्तु-स्थिति को देखकर चिंतित और व्यथित हो जाता है। किंतु, वह यथार्थतः निराश नहीं होता बरं संसार की दुःखमय परिस्थिति को दूर करने के लिए पूरा प्रयत्न करता है।

मनुष्य साधारणतः अपने उद्देश्यों एवं तृष्णाओं के वशीभूत हो जीवन व्यतीत करता है। उसके उद्देश्य अज्ञान से भरे होते हैं, तथा उसकी तृष्णाएँ सहज शांत नहीं होती हैं। फल यह होता है कि उसके दुःखों का अंत नहीं होता है। ये अधिकाधिक बढ़ते जाते हैं। कोई भी दर्शन इस प्रकार जीवन को सर्वथा दुःखमय बताकर निश्चित नहीं हो सका। भारतवर्ष का प्राचीन नाटक भी शायद ही दुःखांत होता था। यह भी भारतीय दार्शनिक विचारधारा का ही प्रभाव जान पड़ता है। हम अज्ञानवश जिन दुःखों का भोग करते हैं उनका विशद वर्णन भारतीय दर्शनों में अवश्य किया गया है। किंतु, साथ-साथ उनसे आशा का संदेश भी मिलता है। इन विचारों का सारांश महात्मा बुद्ध के चार आर्य-सत्यां में पाया जाता है। महात्मा बुद्ध के समस्त ज्ञान का निचोड़ उनके आर्य-सत्यां में ही मिलता है। ये इस प्रकार हैं—(१) दुःख है। (२) दुःख का कारण है। (३) दुःख का निरोध है। (४) दुःख-निरोध का मार्ग है। इस तरह हम देखते हैं कि भारतीय दर्शन की उत्पत्ति नैराश्य से है, किंतु अंत में वह आशा ही का मार्ग दिखलाता है। युक्तिहीन आशावादी की अपेक्षा नैराश्यवाद का प्रभाव ही जीवन पर अधिक हितकर है।^१ एक प्रख्यात अमेरिकन अध्यापक^२ कहते हैं कि नैतिक दृष्टि से आशावाद नैराश्यवाद की अपेक्षा हेय प्रतीत होता है। क्योंकि नैराश्यवाद विपत्तियों से सावधान कर देता है, किंतु आशावाद झूठी निश्चितता में सुला देता है।

भारतीयों में एक आध्यात्मिक मनोवृत्ति है जिससे वे सर्वथा निराश नहीं होते, बरन् जिसके कारण उनमें आशा का संचार होता रहता है। इसे हम विलियम जेम्स (William James) के शब्दों में अध्यात्मवाद (Spiritualism) कह सकते हैं। जेम्स साहब के अनुसार अध्यात्मवाद उसे कहते हैं जो यह विश्वास दिलाता है कि जगत में एक शाश्वत नैतिक व्यवस्था है और जिससे प्रचुर आशा मिलती रहती है।^३

हमारी जितनी आकांक्षाएँ हैं उनमें नैतिक व्यवस्था की आकांक्षा भी सम्मिलित है। दैते और वडे़-सर्वयं जैसे महाकवियों को नैतिक व्यवस्था के अस्तित्व में पूरा-पूरा विश्वास था। यही कारण है कि उनकी कविताओं में एक अलौकिक शक्ति पाई जाती है जिससे पाठकों में स्फूर्ति बढ़ती है और उनके हृदय में आशा का संचार होता है। भारत के सभी दर्शनों में नैतिक व्यवस्था के प्रति विश्वास एवं श्रद्धा का भाव वर्तमान है।

१ विशद वर्णन के लिए प्रो० राधाकृष्णन् का Indian Philosophy प्रथम भाग, पृष्ठ ४६-५० देखिए।

२ G. H. Palmer in Contemporary American Philosophy.

३ Pragmatism, पृ० १०६-१०७ देखिए।

सुखमय बनाने की आशा रखते हैं। मनुष्य जीवन में इच्छा की स्वतंत्रता तथा पुरुषकार दोनों ही संभव हैं। इससे यह स्पष्ट है कि कर्मवाद का अर्थ भाग्यवाद या नियतिवाद नहीं है।

पूर्व-जन्मकृत कर्म की पुंजीभूत शक्ति का नाम ही देव है। इस जीवन के प्रबल प्रयत्नों के द्वारा उसपर विजय प्राप्त की जा सकती है। जैसे—जीवन के नदमूल अभ्यासों को नवीन प्रबलतर अभ्यासों के द्वारा दबाया जा सकता है।

(४) भारतीय दर्शनों का एक और सामान्य धर्म है जिसका कर्मवाद के साथ गहरा संबंध है। इसके अनुसार संसार मानों एक रंगमंच है जिसमें मनुष्य को कर्म करने का अवसर मिलता है। जिस तरह रंगमंच पर नाटक के संसार मानों एक पात्र सज-धजकर आते हैं और पात्र-भेद के अनुसार नाट्य करते हैं, उसी तरह मनुष्य इस संसार के रंगमंच पर शरीर, इंद्रिय आदि उपकरणों से सज्जित होकर आता है तथा योग्यतानुसार अपना कर्म करता है। मनुष्य से आशा की जाती है कि वह अपना कर्म नैतिक ढंग से करे जिससे उसका वर्तमान तथा भविष्य सुखमय हो। शरीर, ज्ञानेन्द्रिय, बाह्य परिस्थिति आदि विषय ईश्वर से अपना प्रकृति से तो मिलते हैं, किंतु उनकी प्राप्ति पूर्वोक्त कर्म के अनुसार ही होती है।

(५) भारतीय दर्शनों की एक समानता यह भी है कि वे अज्ञान को बंधन का कारण मानते हैं। अर्थात् तत्त्वज्ञान के अभाव से ही शरीर-बंधन होता है और दुःखों की उत्पत्ति होती है। इनसे मुक्ति तभी मिल सकती है जब संसार तथा आत्मा का तत्त्वज्ञान प्राप्त हो। पुनः पुनः जन्म ग्रहण करना तथा जीवन के दुःखों को सहना ही मनुष्यों के लिए बंधन है। पुनर्जन्म की संभावना का नाश मोक्ष से ही हो सकता है। जैन-मत, बौद्ध-मत, सांख्य तथा अद्वैत वेदांत के अनुसार मोक्ष की प्राप्ति जीवन के रहते भी हो सकती है। अर्थात् यथार्थ सुख जीवन-काल में भी प्राप्त हो सकता है।

बंधन से मोक्ष पाने की जो शिक्षा दी गई है, उसका तात्पर्य यह नहीं कि हम संसार से पराङ्मुख होकर केवल परलोक-चिन्ता में लगे रहें। बरन् इसका तात्पर्य यह है कि हम केवल इहलोक तथा इहकाल को ही महत्त्व न दें। अपनी दृष्टि को केवल इस लोक में सीमित न रखें और अदूरदृष्टिता से बचें।

मनुष्य के दुःखों का मूल कारण अज्ञान है। अतः दुःखों को दूर करने के लिए ज्ञान की प्राप्ति परमावश्यक है। इससे यह नहीं समझना चाहिए कि भारतीय दर्शनों के अनुसार दुःखों को दूर करने के लिए केवल तत्त्वज्ञान काफी है। तत्त्वज्ञान को स्थायी तथा सफल बनाने के लिए दो तरह के अभ्यासों की आवश्यकता

विशद विवेचना के लिए योगवाशिष्ठ रामायण, द्वितीय प्रकरण, चतुर्थ एवं नवमसर्ग देखिए। महाभारत (शांतिपर्व) में भीष्म कहते हैं—'पौरुषं हि परं मन्ये देवं निश्चित्य मुह्यते' (मैं पुरुषकार को ही प्रधान मानता हूँ; केवल देव पर निर्भर रहनेवाला निष्क्रिय बन जाता है)। भगवद्गीता (१८।१४) में कर्म की सफलता के लिए चेष्टा एवं देव दोनों की आवश्यकता बतलाई गई है।

है। (१) निदिध्यासन अर्थात् स्वीकृत गिद्धांतों का समन्वय अथवा (२) पान्य-मंत्रयम्।

(६) जीवन के आदर्श को प्राप्त करने के लिए एकत्र गिद्धांत तथा प्रथा की प्रतीति अधिक आवश्यकता है कि भारतीय दर्शन में इनके वि-
प्रधान को बुर एक बड़ी पद्धति का विकास हुआ है। इस पद्धति का विष्णु
करने के लिए धर्मन योग दर्शन में मिलता है। बौद्ध, जैन, सांख्य, वैशेषिक, ज्ञान
निदिध्यासन न्याय-वैशेषिक दर्शनों में भी इनका वर्णन विगीन-विगीन इन में
आवश्यक है पाया जाता है। केवल तात्त्विक युक्ति के द्वारा जो दार्शनिक गिद्धांत
स्थापित होते हैं, वे स्थायी नहीं होते। उनका प्रभाव क्षणिक
होता है। अतः कोई तत्त्वज्ञान में ही अज्ञान का नाम नहीं होता।
आंत संसारव्यवस्था दीनिक जीवन गिद्धांतों के कारण हमारा अज्ञान और अनुभव
जाता है। इसलिए हमारे विचार, कर्तव्य तथा कर्म, अज्ञान के रंग में रंग जाते हैं।
फल यह होता है कि विचार, कर्तव्य तथा कर्म में कुछ होने के कारण अज्ञान को
भी दूधर होता जाता है। ऐसे प्रथम अज्ञान का निराकरण करने के लिए तत्त्वज्ञान
का निरंतर अनुशीलन आवश्यक है। बिना प्रथम निरंतर सांसारिक प्रयत्नों में संलग्न
रहने में मिथ्या ज्ञान का कुम्भकार की वृष्टि होती है, उगी प्रकार विचरीय दिशा
दीर्घकालीन अथवा एवं अज्ञान के द्वारा ही उनका क्षय तथा नाश हो सकता है।
अतः ज्ञान की परिष्कृता के लिए ज्ञान को गरीब, मन और कर्तव्य के द्वारा जीव
में उतारने की माध्या निरंतर करने करने की आवश्यकता है। माध्या के बिना
तो अज्ञान का नाम ही हो सकता है, न तत्त्वज्ञान के प्रति हमारा विश्वास
ही कम सकता है।

(७) गिद्धांतों का अनुशासित में मनन करने के लिए तथा उन्हें जीवन
गतिधर्म करने के लिए आत्मनयम की आवश्यकता है। सोक्रेटिस (Socrates) ने
कथन है कि ज्ञान ही धर्म है। (Virtue is knowledge)। विष्णु इनके अनुशासित
का इनके आदर्श का। उनके अनुशासितों का कथन था कि तत्त्वज्ञान प्राप्त होने
ही धर्म नहीं होता है। हमारे कर्म स्वभावतः धार्मिक नहीं होते।
आत्मनयम में उनकी उन्नति बहुत आवश्यक तथा जीवन प्रवृत्तियों के कारण
आत्मनयमों का होती है। अतः उन्नत अनुशासितों तथा जीवन प्रवृत्तियों का उ
विरोध विरोध नहीं हो सकता हमारे कर्म पूर्णतया जीवन का धर्म
नहीं हो सकते। इस विचार को आदर्श के अनिवार्य और न
आदर्श दर्शन मानते हैं। किन्तु ही कहा है कि—

“आत्मनयमं धर्मं न च मे प्रवृत्तिः।

आत्मनयमं न च मे विवृत्तिः॥”—मंदरती, ६, १

आत्मनयमं आत्मनयमों के विचार-आत्मनयम के आत्मनयमों तथा अनुशासितों की वृ
होती है। उनके अनुशासित होने के कारण कर्म तथा कर्तव्य हमारे गिद्धांतों के अन्त
नहीं होते। आत्मनयम आत्मनयमों में अनुशासितों की अनुशासितों तथा अनुशासितों का विश्वास
है कि कर्मन विचार है विष्णु नहीं के लिए तथा इन की ही अनुशासित आत्मनयमों है। अनुशासित

हारे कर्म राग-द्वेष से ही उत्पन्न होते हैं। हमारे ज्ञानेंद्रिय^१ तथा कर्मेंद्रिय^२ राग-के अनुसार ही कार्य करते हैं। इन प्रवृत्तियों के अनुसार बराबर कार्य करने से ये और तीव्र हो जाते हैं। संसार संबंधी मिथ्याज्ञान का तथा राग-द्वेष की प्रवृत्तियों का नाश तत्त्वज्ञान से ही हो सकता है। तत्त्वज्ञान प्राप्त करने के द ही इंद्रियों के पुराने अभ्यास दूर हो सकते तथा उनका विवेक-मार्ग पर चलना स्व हो सकता है। यह सही है कि इंद्रियों का विवेक-मार्ग पर चलना नितांत ठेन है, किंतु यह परम वांछनीय है। इसके लिए अखंड अभ्यास तथा सदाचार आवश्यकता है। अतः भारतीय दार्शनिक अभ्यास को अत्यधिक महत्त्व देते हैं। चित्त-दिशा में अखंड प्रयत्न करना ही 'अभ्यास' है।

मन, राग-द्वेष, ज्ञानेंद्रियों तथा कर्मेंद्रियों का नियंत्रण ही आत्म-संयम कहलाता है। आत्म-संयम का अर्थ इंद्रियों की वृत्तियों का केवल निरोध करना ही नहीं है, परंतु नकी कुप्रवृत्तियों का दमन कर उन्हें विवेक के मार्ग पर चलाना है।

कुछ लोग कहते हैं कि भारतीय दर्शन आत्म-निग्रह तथा संन्यास ही सिखलाता और मनुष्य की स्वाभाविक प्रवृत्तियों का उच्छेद आवश्यक समझता है। किंतु ह दोषारोपण युक्ति-सम्मत नहीं है। उपनिषद्-युग के समय से ही भारतीय दार्शनिक ह मानते आ रहे हैं कि यद्यपि मनुष्य जीवन में आत्मा ही सर्वश्रेष्ठ है तथापि मनुष्य का अस्तित्व शरीर, प्राण, मन आदि पर भी निर्भर करता है। छांदोग्य उपनिषद्^३ में हम पाते हैं कि श्वेतकेतु नामक एक शिष्य को पंद्रह दिन बिना अन्न रक्खकर गुरु ने समझाया कि शरीर की पुष्टि पर मन की क्रियाएँ भी निर्भर हैं। अतः ब्रह्मलाभ करने के लिए भी शरीर, इंद्रिय, प्राण आदि की पुष्टि के लिए अर्थना की जाती है—“आप्यायन्तु ममाङ्गानि वाक् प्राणश्चक्षुः श्रोत्रम् अग्नौ चलन् मद्रियाणि च सर्वाणि॥” वे यह नहीं कहते थे कि हमारी प्रवृत्तियों का नाश हो गए, वरं वे उनके सुधार की शिक्षा देते थे जिसमें हम धार्मिक विचारों का अनुशीलन कर सकें। प्रवृत्तियों को दुरे मार्ग से हटाने के साथ-साथ अच्छे कर्म करने का भी निर्देश रहता था। ऐसा निर्देश हमें योग जैसे कट्टरपंथी मत में भी मिलता है। योग दर्शन में योगांगों के तप से 'यम' तथा 'नियम' दोन्नों का उपदेश है। हम तो निवृत्तिमूलक हैं ही, साथ-साथ नियमों के पालन का भी निर्देश है। यम पाँच हैं—(१) हिंसा नहीं करनी चाहिए। (२) झूठ नहीं बोलना चाहिए। (३) चोरी नहीं करनी चाहिए। (४) काम-वासना में नहीं पड़ना चाहिए। (५) लोभ नहीं करना चाहिए। इन पाँच यमों के नाम अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य तथा अपरिग्रह है। किंतु इनके साथ-साथ नियमों के पालन का भी निर्देश। शौच, संतोष, तप, स्वाध्याय तथा ईश्वर-प्रणिधान ये पाँच नियम हैं। ये केवल आदर्श में ही नहीं, वरं अन्यान्य आस्तिक दर्शनों, बौद्ध एवं जैन मतों में भी पाते हैं। अन्य दर्शनों में भी मैत्री, करुणा तथा मुदिता (प्रसन्नता) के अनुशीलन

ज्ञानेंद्रिय—चक्षु, त्वचा, नासिका, जिह्वा तथा कर्ण।

कर्मेंद्रिय—मुख, हस्त, पाद, पायु, तथा उपस्थ।

छांदोग्य, ६. ६. १.

छां० १. १. १.

है। (१) निदिध्यासन अर्थात् स्वीकृत सिद्धांतों का अनवरत चिंतन तथा (२) आत्म-संयम।

(६) जीवन के आदर्श को प्राप्त करने के लिए एकाग्र चिंतन तथा ध्यान की इतनी अधिक-आवश्यकता है कि भारतीय दर्शन में इनके लिए अज्ञान को दूर एक बड़ी पद्धति का विकास हुआ है। इस पद्धति का विस्तार करने के लिए वर्णन योग दर्शन में मिलता है। बौद्ध, जैन, सांख्य, वेदांत, तथा निदिध्यासन न्याय-वैशेषिक दर्शनों में भी इसका वर्णन किसी-न-किसी रूप में पाया जाता है। केवल तार्किक युक्ति के द्वारा जो दार्शनिक सिद्धांत स्थापित होते हैं, वे स्थायी नहीं होते। उनका प्रभाव क्षणिक होता है। अतः कोरे तत्त्वज्ञान से ही अज्ञान का नाश नहीं होता। अज्ञान संस्कारवर्ण दैनिक जीवन बिताने के कारण हमारा अज्ञान और बढ़भूस जाता है। इसलिए हमारे विचार, वचन तथा कर्म, अज्ञान के रंग में रंग जाते हैं। फल यह होता है कि विचार, वचन तथा कर्म से पुष्ट होने के कारण अज्ञान भी बढ़तर होता जाता है। ऐसे प्रबल अज्ञान का निराकरण करने के लिए तत्त्वज्ञान का निरंतर अनुशीलन आवश्यक है। जिस प्रकार निरंतर सांसारिक प्रपंचों में संलग्न रहने से मिथ्या ज्ञान या कुसंस्कार की पुष्टि होती है, उसी प्रकार विपरीत दिशा में दीर्घकालीन चिंतन एवं अभ्यास के द्वारा ही उनका क्षय तथा नाश हो सकता है। अतः ज्ञान की परिपक्वता के लिए ज्ञान को शरीर, मन और वचन के द्वारा जीवन में उतारने की साधना निरंतर करते रहने की आवश्यकता है। साधना के बिना न तो अज्ञान का नाश ही हो सकता है, न तत्त्वज्ञान के प्रति हमारा विश्वास ही जम सकता है।

(७) सिद्धांतों का एकाग्रचित्त से मनन करने के लिए तथा उन्हें जीवन में चरितार्थ करने के लिए आत्मसंयम की आवश्यकता है। सोक्रेटिस (Socrates) का कथन है कि ज्ञान ही धर्म है। (Virtue is knowledge)। किंतु उनके अनुयायियों का उनसे मतभेद था। उनके अनुयायियों का कथन था कि तत्त्वज्ञान प्राप्त होने पर ही धर्म नहीं होता है। हमारे कर्म स्वभावतः धार्मिक नहीं होते। आत्म-संयम से उनकी उत्पत्ति बहुधा वासनाओं तथा नीच प्रवृत्तियों के कारण होती है। अतः जबतक तूष्ण्याओं तथा नीच प्रवृत्तियों का निरोध निषेध नहीं हो तबतक हमारे कर्म पूर्णतया नैतिक या धार्मिक नहीं हो सकते। इस विचार को चार्वाक के अतिरिक्त और भी भारतीय दर्शन मानते हैं। ठीक ही कहा है कि—

“जानामि धर्मं न च मे प्रवृत्तिः।

जानाम्यधर्मे न च मे निवृत्तिः॥”—पंचदशो, ६-१

सांसारिक वस्तुओं के मिथ्या-ज्ञान से वासनाओं तथा कुसंस्कारों की उत्पत्ति होती है। उनके बशीभूत होने के कारण कर्म तथा वचन हमारे सिद्धांतों के अनुप्राण नहीं होते। भारतीय दार्शनिकों ने मनुष्य की वासनाओं तथा संस्कारों का विभिन्न ढंग से वर्णन किया है किंतु सबों ने राग तथा द्वेष को ही प्रमुख माना है। साधारण

हमारे कर्म राग-द्वेष से ही उत्पन्न होते हैं। हमारे ज्ञानेंद्रिय^१ तथा कर्मेंद्रिय^२ राग-द्वेष के अनुसार ही कार्य करते हैं। इन प्रवृत्तियों के अनुसार बराबर कार्य करते रहने से ये और तीव्र हो जाते हैं। संसार संबंधी मिथ्याज्ञान का तथा राग-द्वेष जैसी प्रवृत्तियों का नाश तत्त्वज्ञान से ही हो सकता है। तत्त्वज्ञान प्राप्त करने के बाद ही इंद्रियों के पुराने अभ्यास दूर हो सकते तथा उनका विवेक-मार्ग पर चलना संभव हो सकता है। यह सही है कि इंद्रियों का विवेक-मार्ग पर चलना नितांत कठिन है, किंतु यह परम बांछनीय है। इसके लिए अखंड अभ्यास तथा सदाचार ही आवश्यकता है। अतः भारतीय दार्शनिक अभ्यास को अत्यधिक महत्त्व देते हैं। उचित दिशा में अखंड प्रयत्न करना ही 'अभ्यास' है।

मन, राग-द्वेष, ज्ञानेंद्रियों तथा कर्मेंद्रियों का नियंत्रण ही आत्म-संयम कहलाता है। तम-संयम का अर्थ इंद्रियों की वृत्तियों का केवल निरोध करना ही नहीं है, परंतु उनकी कुप्रवृत्तियों का दमन कर उन्हें विवेक के मार्ग पर चलाना है।

कुछ लोग कहते हैं कि भारतीय दर्शन आत्म-निग्रह तथा संन्यास ही सिखलाता और मनुष्य को स्वाभाविक प्रवृत्तियों का उच्छेद आवश्यक समझता है। किंतु दोषारोपण युक्ति-सम्मत नहीं है। उपनिषद्-युग के समय से ही भारतीय दार्शनिक मानते आ रहे हैं कि यद्यपि मनुष्य जीवन में आत्मा ही सर्वश्रेष्ठ है तथापि मनुष्य का अस्तित्व शरीर, प्राण, मन आदि पर भी निर्भर करता है। छांदोग्य उपनिषद्^३ में हम पाते हैं कि श्वेतकेतु नामक एक शिष्य को पंद्रह दिन बिना अन्न रखकर गुरु ने समझाया कि शरीर की पुष्टि पर मन की क्रियाएँ भी निर्भर हैं। तः ब्रह्मलभ करने के लिए भी शरीर, इंद्रिय, प्राण आदि की पुष्टि के लिए त्याग की जाती है—“आप्यायन्तु ममाङ्गानि वाक् प्राणश्चक्षुः श्रोत्रम् अथ वलम् द्विषाणि च सर्वाणि।” वे यह नहीं कहते थे कि हमारी प्रवृत्तियों का नाश हो गए, वरं वे उनके मुधार की शिक्षा देते थे जिसमें हम धार्मिक विचारों का अनुशीलन कर सकें। प्रवृत्तियों को बुरे मार्ग से हटाने के साथ-साथ अच्छे कर्म करने का भी निर्देश रहता था। ऐसा निर्देश हमें योग जैसे कट्टरपंथी मत में भी मिलता है। योग दर्शन में योगांगों के नाम से 'यम' तथा 'नियम' दोनों का उपदेश है। यम तो निवृत्तिमूलक है ही, साथ-साथ नियमों के पालन का भी निर्देश है। यम च है—(१) हिंसा नहीं करनी चाहिए। (२) झूठ नहीं बोलना चाहिए। (३) चोरी नहीं करनी चाहिए। (४) काम-वासना में नहीं पड़ना चाहिए। (५) लोभ नहीं करना चाहिए। इन पांच यमों के नाम अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ह्याचर्य तथा अपरिग्रह है। किंतु इनके साथ-साथ नियमों के पालन का भी निर्देश है। शौच, संतोष, तप, स्वाध्याय तथा ईश्वर-प्रणिधान ये पांच नियम हैं। ये केवल वेददर्शन में ही नहीं, वरं अग्न्याय आस्तिक दर्शनों, बौद्ध एवं जैन मतों में भी पाए जाते हैं। अन्य दर्शनों में भी मैत्री, करुणा तथा मुदिता (प्रसन्नता) के अनुशीलन

१ ज्ञानेंद्रिय—चक्षु, त्वचा, नासिका, जिह्वा तथा कर्ण।

२ कर्मेंद्रिय—मुख, हस्त, पाद, पायु, तथा उपस्थ।

३ छांदोग्य, ६. ६. १.

४ छां० १. १. १.

करने का उपदेश दिया गया है। गीता में भी इंद्रियों को निषिध्य बनाने की शिक्षा नहीं दी गई है, वर उन्हें विवेक के अनुसार परिचालित करने का उपदेश दिया गया है।

"रागद्वेषविमुक्तस्तु विषयानिन्द्रियैश्चरन् ।

आत्मवश्यविधेयात्मा प्रसादमधिगच्छति ॥"

अर्थात् जो व्यक्ति इंद्रियों को राग-द्वेष से रहित कर तथा अपने वश में लाकर आत्म-विजयी हो जाते हैं वे इंद्रियों के द्वारा विषयों का भोग करते हुए भी प्रसाद या संतो प्राप्त करते हैं।

(८) चार्वाक के अतिरिक्त और सभी भारतीय दर्शन मोक्ष को जीवन का अंतिम लक्ष्य मानते हैं। किंतु भिन्न-भिन्न दर्शनों में मोक्ष के भिन्न-भिन्न अर्थ हैं। यह तो सभी स्वीकार करते हैं कि मोक्ष की प्राप्ति से जीवन के दुःखों का नाश। सुखित ही जीवन जाता है। किंतु कुछ दर्शनों के अनुसार मोक्ष से केवल दुःखों का चरम लक्ष्य है नाश ही नहीं होता वर आनंद की भी प्राप्ति होती है। वेदां जैन-आदि मतों के अनुसार मोक्ष से आनंद की प्राप्ति होती है। कुछ विद्वानों का कथन है कि बौद्धों का भी यही मत था।

(७) भारतीय दर्शन में देश-काल का विचार

नैतिक तथा आध्यात्मिक विचारों की समानता के साथ-साथ भारतीय दर्शनों में भी एक सादृश्य है कि ये देश तथा काल को अनादि और अत्यंत विशाल मानते हैं। इस प्रभाव भारतीय दर्शनों के नैतिक तथा आध्यात्मिक विचारों पर बहुत अधिक पड़ा है।

पाश्चात्य देशों के कुछ लोगों का मत था कि संसार की सृष्टि प्रायः छह हजार वर्ष पूर्व हुई है तथा केवल मनुष्य के लिए ही हुई है। किंतु वह मत अत्यंत संकीर्ण है। इस मत के अनुसार मनुष्य को अधिक महत्त्व दे दिया गया है। अरबिन प्रभूति जीव-विज्ञान-पद्धतियों के आविष्कारों के द्वारा सृष्टिवाद का खंडन हो जाता है। इन वैज्ञानिकों के अनुसार संसार के सभी जीवों की सृष्टि एक साथ नहीं हुई है वर उनका क्रमिक विकास हुआ है। इनके विकास में लाखों वर्ष लगे हैं। आधुनिक ज्योतिर्विज्ञान के अनुसार विश्व बहुत विस्तृत तथा व्यापक है। इसके व्यास की संवाई करोड़ों किरण-वर्षों की मानी जाती है। निखिल विश्व में सूर्य एक कण मात्र है। पृथ्वी उस कण के दस लाख भागों में एक भाग-सा है। ज्योतिर्विज्ञान के विद्वानों का कथन है कि आकाश में जो बाष्पपुंज दृष्टिमान होता है उसके एक-एक कण से एक-एक सौ करोड़ भूयों की सृष्टि हो सकती है।

देश-काल की इस विशालता को समझने में हमारी कल्पना-शक्ति परामृत हो जाती है। पुराणों में भी ऐसा ही वर्णन आया है। यदि इस विशालता का समर्थन आधुनिक विज्ञान से नहीं हुआ होता तो संभव था कि हम इसे कपोल-कल्पना मात्र समझते।

१ गीता अध्याय २ श्लोक ६४.

२ एक किरणवर्ष ५,८७५,९४५,२००,००० मील का बराबर है। किरण की प्रति सेकेंड १८६३२५ मील है। इसलिए एक वर्ष में किरण की गति = $६० \times ६० \times २४ \times ३६५ \times १८६३२५$ मील = ५,८७५,९४५,२००,००० मील है।

विष्णुपुराणमें विश्व की बृहत्ता का विशद वर्णन किया गया है। इसके अनुसार यह पृथ्वी एक लोक है। चौदह लोकों का एक ब्रह्मांड होता है। दो लोकों के मध्य करोड़ों ब्रह्मांड सम्मिलित हैं।

आधुनिक वैज्ञानिकों की तरह भारतीय भी काल का वर्णन साधारण लौकिक ढंग से नहीं करते थे। सृष्टि-काल की माप के लिए ब्रह्मा का एक दिन मानदंड माना गया है। उनका एक दिन १००० युगों के अर्थात् ४३२,०००,००० वर्षों तक कायम रहता है। सृष्टि का अंत होने पर ब्रह्मा की रात का प्रारंभ होता है। इसे प्रलय कहते हैं। इस तरह के रात-दिन अर्थात् सृष्टि-प्रलय अनादि काल से होते आ रहे हैं।

सृष्टि का आदि-निर्णय नहीं हो सकता। ऐसा नहीं कहा जा सकता है कि सृष्टि का प्रारंभ अमुक समय में हुआ। जो ही समय इसके लिए निर्धारित किया जाएगा वही संदिग्ध होगा, क्योंकि उससे भी पूर्व समय की कल्पना की जा सकती है; और तब क्या था यह प्रश्न भी उठ सकता है, और तब कुछ नहीं रहने से, शून्य से संसार की उत्पत्ति की कल्पना हम नहीं कर सकते हैं। अतः भारतीय पंडित सृष्टिक्रम को अनादि मानते हैं। वर्तमान सृष्टि के पहले अनेक सृष्टियाँ हुई हैं तथा अनेक प्रलय भी हुए हैं। अर्थात् वर्तमान सृष्टि का प्रारंभ अनेक सृष्टियों तथा प्रलयों के बाद हुआ है। चूंकि सृष्टि और प्रलय का क्रम अनादि है, इसलिए आदि सृष्टि का कालनिरूपण बिल्कुल व्यर्थ है। किसी भी अनादि क्रम में आदि का अन्वेषण सर्वथा निरर्थक होता है, क्योंकि अनादि में आदि का अस्तित्व ही नहीं रहता है।

अनादि विश्व की विशालता की दृष्टि से भारतीय विद्वानों ने पृथ्वी को अत्यंत नगण्य माना है। सांसारिक जीवन तथा लौकिक वैभव को भी नश्वर तथा महत्वहीन समझा है। अनंत आकाश में पृथ्वी एक बिंदु-मात्र है। जीवन मानों काल-समुद्र में एक छोटी-सी लहरी है। इस समुद्र में जीवन रूपी अनेक लहरियाँ आती हैं और जाती हैं, किंतु विश्व की दृष्टि से इसका कोई विशेष महत्व नहीं है। शताब्दियों तक कायम रहनेवाली सभ्यता भी कोई आश्चर्य का विषय नहीं है। इस भू-तल पर एक ही सत्ययुग नहीं हुआ है। सृष्टि और प्रलय के अनादि क्रम में न मालूम कितने सत्ययुग आए हैं। - सत्ययुग के बाद वैता, द्वापर, कलियुग भी आए हैं। काल-चक्र के साथ-साथ सभ्यता का विकास और विनाश, उत्थान और पतन होता ही रहता है।

इन विचारों का प्रभाव भारतीय सत्त्वविज्ञान पर बहुत अधिक पड़ा है। दार्शनिकों का मत है कि वर्तमान जगत् की उत्पत्ति पूर्ववर्ती जगत् से हुई है। अतः वर्तमान जगत् के ज्ञान के लिए पूर्ववर्ती जगत् का ज्ञान नितांत आवश्यक है। दूसरा प्रभाव यह भी पड़ा है कि दर्शन को अनंत के अनुसंधान की पूरी प्रेरणा मिली है। धार्मिक विषयों पर भी इन विचारों का काफी प्रभाव पड़ा है, जिससे भारतीय मनीषी जीवन को व्यापक और निलिप्त दृष्टि से देखते हैं। इसी व्यापक दृष्टि से प्रभावित होकर वे इस परिवर्तनशील संसार को शाश्वत नहीं समझते हैं तथा अनित्य की अपेक्षा नित्य पर ही उनका ध्यान लगा रहता है।

मनुष्य का क्षुद्र, क्षणस्थायी शरीर यद्यपि नगण्य है, तथापि इसके द्वारा आध्यात्मिक साधना करके वह देश-काल से अतीत एक शाश्वत शांति और आनंद की अवस्था भी प्राप्त

कर सकता है। अतः मनुष्य जन्म दुर्लभ-संपत्ति है। भगवान् बुद्ध कहते हैं, "किञ्चो मनुस्स पटिलाभो"१ भागवत में भी कहा गया है, 'दुर्लभो मानुषो देहो देहिनां क्षणभंगुरः'।२

२. भारतीय दर्शनों का सिंहावलोकन

(१) चार्वाक दर्शन

* चार्वाक जड़वादी को कहते हैं। चार्वाक के अनुसार प्रत्यक्ष ही एक मात्र प्रमाण है। अनुमान, शब्द आदि जितने अप्रत्यक्ष प्रमाण हैं, सभी संदिग्ध या भ्रममूलक हैं। अतः प्रत्यक्ष से ज्ञात वस्तुओं के अतिरिक्त और किसी भी वस्तु के अस्तित्व को नहीं माना जा सकता।

प्रत्यक्ष के द्वारा हमें भौतिक जगत् का ज्ञान मिलता है। जड़ जगत् चार प्रकार के भौतिक तत्त्वों से बना हुआ है। वायु, अग्नि, जल तथा पृथ्वी—ये ही चार प्रकार के भौतिक तत्त्व हैं। इन तत्त्वों का ज्ञान हमें इंद्रियों के द्वारा प्राप्त होता है। संसार के जितने द्रव्य हैं, सभी इन्हीं चार तत्त्वों से बने हुए हैं। आत्मा के अस्तित्व के लिए कोई भी प्रमाण नहीं है। मनुष्य पूर्णतया भूतो से ही बना हुआ है। 'मैं स्थूल हूँ', 'मैं क्षीण हूँ', 'मैं पंगु हूँ',—इन वाक्यों से यह बिलकुल साफ है कि मनुष्य और उसके शरीर में कोई भेद नहीं है। मनुष्य में चैतन्य है, किंतु चैतन्य मनुष्य शरीर का विशेष गुण है। चैतन्य की उत्पत्ति भौतिक तत्त्वों से ही होती है। कुछ लोग कहते हैं कि भौतिक तत्त्व अचेतन होता है। अतः उससे बनी चीजें चेतन नहीं हो सकतीं। किंतु यह सत्य नहीं है। कई वस्तुओं के मिलाने से एक नई वस्तु की उत्पत्ति हो सकती है। इस तरह से उत्पन्न वस्तुओं में नए गुणों का भी आविर्भाव हो सकता है। एक ही वस्तु की भिन्न-भिन्न भवस्थायों में नए-नए गुणों की उत्पत्ति हो सकती है। यद्यपि माल रंग न तो पान में, न सुपारी में, न चूने में है, फिर भी उनको एक साथ चबाने से सान रंग की उत्पत्ति हो जाती है। गुड़ में मादक गुण नहीं है, फिर भी गुड़ के सड़ जाने से उसमें मादक गुण की उत्पत्ति हो सकती है। इसी तरह भौतिक तत्त्वों का जब विशेष ढंग से मिश्रण होता है, तब जीव-शरीर का निर्माण होता है और उसमें चैतन्य का भी संचार हो जाता है। शरीर के नष्ट होने पर चैतन्य भी नष्ट हो जाता है। मृत्यु के बाद कुछ भी अवशिष्ट नहीं रहता। अतः मृत्यु के बाद कर्मों के फल-भोग की कोई संभावना ही नहीं है।

यह किसी प्रकार सिद्ध नहीं होता कि मृत्यु के बाद मनुष्य का कुछ भी अवशिष्ट रहता है। ईश्वर का अस्तित्व भी मृत्यु नहीं है, क्योंकि ईश्वर का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता। ईश्वर का अस्तित्व अप्रमाणित होने पर संसार की सृष्टि का कोई प्रश्न ही नहीं उठ सकता। चार्वाक मत के अनुसार संसार का निर्माण भूतों के सम्मिश्रण से स्वतः होता है। इन विचारों से यह भी स्पष्ट है कि ईश्वर की प्रार्थना तथा स्वर्ग की कामना निरर्थक बातें हैं। वेदों में तथा पुरोहितों में किसी प्रकार की थढ़ा रखना मूर्खता है। पुरोहित तो मनुष्य की थढ़ा-भावना से प्रनुचित लाभ उठाकर अपनी जीविका निर्वाह करने हैं। अतः बुद्धिमान मनुष्यों

चाहिए कि अधिक-से-अधिक सुख-प्राप्ति को ही जीवन का लक्ष्य बनावें। अन्य लक्ष्यों अपेक्षा मुख-प्राप्ति ही अधिक निश्चित है। सुखों का परित्याग इसलिए नहीं करना चाहिए कि वे दुःखों से मिले रहते हैं। भूसे के कारण अन्न का परित्याग नहीं किया जाता है। पशुओं के द्वारा चरे जाने के डर से अनाज का बोना नहीं छोड़ा जाता है। वन को अधिक-से-अधिक सुखमय बनाने का तथा दुःखों से अधिक-से-अधिक दूर रहने का लक्ष्य करना चाहिए। संक्षेप में उनका सिद्धांत है—“यावज्जीवेत् सुखं जीवेत्।”

(२) जैन-दर्शन

जैन-मत का प्रारंभ ऐतिहासिक युग के पूर्व ही हुआ है। जैनमत के प्रवर्तकों का जन्मा क्रम था। उसमें २४ तीर्थंकर थे। ये मुक्त होते थे। ये अपने मत का प्रचार भी किया करते थे। वर्तमान इस क्रम के २४वें तीर्थंकर थे। वे महावीर नाम से भी विख्यात हैं। वे गौतम बुद्ध के समसामयिक थे।

हम देख चुके हैं कि चार्वाक के अनुसार प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रमाण है। इनका कथन है अनुमान और शब्द को प्रमाण नहीं माना जा सकता, क्योंकि इनसे कभी-कभी यथार्थ-ज्ञान नहीं मिलता है। जैन दार्शनिक इन विचारों को नहीं मानते हैं। वे कहते हैं कि युक्ति युक्ति के अनुसार तो प्रत्यक्ष को भी प्रमाण नहीं माना जा सकता। क्योंकि प्रत्यक्ष कभी-कभी भ्रमपूर्ण होता है। चार्वाक अनुमान का विरोध तो करते हैं, किंतु स्वयं अनुमान का प्रयोग करते हैं। वे कहते हैं कि कुछ अनुमान भ्रममूलक हैं। अतः सभी अनुमान भ्रममूलक हैं। क्या यह अनुमान नहीं है? वे यह भी कहते हैं कि हम जिन वस्तुओं को नहीं देख पाते हैं उनका अस्तित्व नहीं है। अर्थात् अमृता वस्तु दृष्टिगोचर नहीं है, अतः उसका अस्तित्व नहीं है। क्या यह अनुमान नहीं है? (जैन दार्शनिक प्रत्यक्ष अतिरिक्त अनुमान और शब्द को भी प्रमाण मानते हैं) अनुमान जब तर्क-विज्ञान के तर्कों के अनुसार होता है तब उससे यथार्थज्ञान की प्राप्ति होती है। शब्द-प्रमाण तब प्रमाण होता है जब वह साप्त अर्थात् विश्वासयोग्य पुरुषों का वाक्य होता है। जैनों के अनुसार आध्यात्मिक विषयों का यथार्थज्ञान प्रारंभ में प्रत्यक्ष तथा अनुमान के द्वारा नहीं प्राप्त हो सकता। इसके लिए सर्वज्ञ तथा मुक्त जिनों या तीर्थंकरों के उपदेश ही प्रमाण है।

इन्हीं तीन प्रमाणों के आधार पर जैन-दर्शन अवलंबित है। प्रत्यक्ष के द्वारा भौतिक ज्ञान होता है। चार्वाक की तरह जैन भी मानते हैं कि भौतिक द्रव्य चार प्रकार के मिश्रण से बनते हैं। इन तत्त्वों के अतिरिक्त अनुमान के द्वारा आकाश, काल, तथा अधर्म का ज्ञान होता है? भौतिक द्रव्यों की स्थिति के लिए स्थान आवश्यक है। युक्ति से आकाश का अस्तित्व सिद्ध होता है। द्रव्यों की अवस्थाओं का क्रमिक उत्पन्न काल के बिना नहीं हो सकता। इस युक्ति से काल का अस्तित्व सिद्ध होता है। तथा अधर्म क्रमशः गति तथा स्थिति के कारण है। इनका भी अस्तित्व निर्विवाद है, कि किसी अनुकूल कारण के बिना द्रव्यों में गति या स्थिति नहीं आ सकती। धर्म और अधर्म को यहाँ सामान्य अर्थ में नहीं लेना चाहिए। वरं एक विशेष अर्थ लेना चाहिए। यहाँ अधर्म क्रमशः गति और स्थिति के कारण के अर्थ में व्यवहृत होते हैं। भौतिक (पुद्गल), आकाश, काल, धर्म तथा अधर्म के अतिरिक्त और भी एक प्रकार का द्रव्य

हैं। प्रत्यक्ष तथा अनुमान के द्वारा प्रमाणित है कि प्रत्येक सजीव द्रव्य में एक चेतन या जीव है। नारंगी के गुणों—अर्थात् उसके रंग, आकार, गंध—को देखकर हम कह सकते हैं कि हम नारंगी को देख रहे हैं। उसी प्रकार जब हम सुख, दुःख आदि अनेक भाव गुणों का अनुभव करते हैं तो हम कह सकते हैं कि हमें अपने जीव का अनुभव होता है। चैतन्य की उत्पत्ति जड़ पदार्थ से नहीं हो सकती। ऐ- कि जड़ पदार्थों के संयोग से चैतन्य का प्रादुर्भाव हुआ हो।

हम इसे नहीं मान सकते। क्योंकि प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रमाण है और ऐसा एक भाव नहीं है जिसमें भौतिक पदार्थों के योग से चेतना की उत्पत्ति का प्रत्यक्ष ज्ञान हुआ हो। केवल भौतिक तत्त्वों के मिश्रण से सजीव शरीर का निर्माण नहीं हो सकता। मांस बिना जीव के परिचालन से शरीर तथा इंद्रिय नियमित ढंग से कार्य भी नहीं कर सकते

अतः जितने सजीव शरीर हैं उतने ही जीव हैं। जैनों के अनुसार केवल २ तथा पशु-पक्षियों में जीव नहीं है, बरं पेड़-पौधों तथा धूल-कणों में भी जीव आधुनिक विज्ञान के अनुसार भी धूलिकणों तथा अन्यान्य भौतिक पदार्थों में जीवाणु पाए जाते हैं। सभी जीव समान प्रकार से चेतन नहीं हैं। वनस्पतियों मिट्टी के टुकड़ों में जो जीव पाए जाते हैं, वे एकेंद्रिय होते हैं। उन्हें केवल स्पर्श होता है। अतः उनको केवल स्पर्श बोध होता है। कुछ निम्न श्रेणी के जीवों दो इंद्रिय होते हैं। कुछ को क्रमशः तीन तथा चार इंद्रिय भी होते हैं। कुछ को तथा उच्च वर्ग के जंतुओं को पाँच इंद्रिय होते हैं। इन्हीं इंद्रियों के वस्तुज्ञान प्राप्त होता है। किन्तु इंद्रिय जितना भी समुद्र क्यों न हों, शरीर में फँसे हुए जीव का ज्ञान सीमित ही होया। इसके चलते जीव की शक्ति कम रहती है तथा यह नाना प्रकार के दुःखों से आक्रांत भी रहता है।

प्रत्येक जीव को अनंत दर्शन, अनंत ज्ञान, अनंत वीर्य और अनंत सुख पाने की शक्ति है। ये जीव के स्वाभाविक गुण हैं। जिस तरह मेघों के द्वारा सूर्य का प्रकाश फैला हो जाता है, उसी तरह जीव का आंतरिक स्वरूप कर्मों के कारण छिप जाता है। कर्म तथा उसकी इच्छाएँ पुद्गल को अपनी ओर आकर्षित करती हैं। इसका अर्थ होता है कि जिस तरह किसी दीपक या सूर्य का प्रकाश धूलिकणों से आच्छादित हो जाता है उसी तरह जीव का स्वरूप पुद्गल के संपर्क से छिप जाता है। अतः संशेष यह कह सकते हैं कि कर्म के अनुसार पुद्गल योग से जीव का बंधन होता है। कर्मों को ही जीव बंधन-मुक्त हो सकता है तथा अपने स्वाभाविक गुणों को प्रकाशित कर सकता

“तीर्थंकरों के जीवन तथा उनके उपदेश इस बात के प्रमाण हैं कि मोक्ष-प्राप्ति संभव है। ये मोक्षप्राप्ति के लिए मार्ग-प्रदर्शक का भी काम करते हैं। बंधनमुक्त के लिए तीन उपायों की आवश्यकता है : (१) सम्यक् दर्शन अर्थात् जैन महात्म उपदेशों के प्रति श्रद्धा का भाव। (२) सम्यक् ज्ञान अर्थात् उनके उपदेशों का यथार्थ

सम्यक् चरित् अर्थात् नैतिक नियमों के अनुकूल आचरण। सम्यक् चरित् का अर्थ है कि जीवन में अहिंसा, सत्य, अस्त्येय, ब्रह्मचर्य तथा अपरिग्रह का पालन करना।

सम्यक् दर्शन, सम्यक् ज्ञान तथा सम्यक् शास्त्र के सम्मिलित प्रयोग से वासनाओं का नियंत्रण होता है तथा उन कर्मों का भी नाश होता है जो जीव को पुद्गल बना दिए रहते हैं। इस तरह विघ्नों के हट जाने पर जीवन का अनन्त-चतुष्टय—अर्थात् उसका अनन्त दर्शन, अनन्त ज्ञान, अनन्त शक्ति तथा अनन्त आनन्द प्रस्फुटित उठता है। यही मोक्ष की अवस्था है।

जैन ईश्वर को नहीं मानते। ईश्वर के स्थान पर ये लोग तीर्थंकरों को मानते हैं। क्योंकि तीर्थंकर भी ईश्वर की तरह सर्वज्ञ तथा सर्वशक्तिमान् होते हैं। जैन हैं जीवन के आदर्शस्वरूप समझते हैं।

सभी प्राणियों के प्रति दया का भाव रखना जैन धर्म का एक विशेष गुण है। इसका अर्थ-साथ जैन दर्शन में अन्यान्य मतों के प्रति समादर का भाव भी विद्यमान है। जैन धर्मिकों का कथन है कि प्रत्येक वस्तु अनन्तधर्मक होती है। भिन्न-भिन्न दृष्टियों से विचार करने पर मालूम होता है कि एक ही वस्तु के अनेक धर्म हैं। कोई वस्तु एक दृष्टि से भावात्मक है तथा दूसरी दृष्टि से अभावात्मक है। किसी वस्तु के अर्थ में हम जो कुछ विचार करते हैं, उसकी सत्यता हमारी विशेष दृष्टि पर निर्भर करती है। अतः हमें स्मरण रखना चाहिए कि हमारे ज्ञान तथा हमारे विचार किस तरह सीमित हुआ करते हैं। हमें यह कभी नहीं सोचना चाहिए कि किसी विषय का कोई एक मत ही एकांत सत्य है। हमलोगों को बहुत सतर्क होकर ही किसी विचार को स्वीकारना चाहिए, जिससे उसमें कोई असत्यता या जाने की आशंका न रहे। बल्कि हम अपनी उक्तियों के साथ 'स्यात्' जोड़ देना चाहिए, जिससे अशुद्धि की कोई संभावना न रहे। हमें यह स्मरण रखना चाहिए कि दूसरों के मत भी सत्य हो सकते हैं।

जैन-दर्शन वस्तुवादी है क्योंकि यह बाह्य जगत् के अस्तित्व को मानता है। वह सत्तावादी है क्योंकि वह अनेक तत्त्वों को मानता है। वह अनीश्वरवादी है, क्योंकि यह ईश्वर के अस्तित्व को नहीं मानता।

(३) बौद्ध-दर्शन

बौद्ध-धर्म के प्रवर्तक गौतम बुद्ध के उपदेशों से बौद्ध-दर्शन की उत्पत्ति हुई है। गौतम मनुष्य के रोग, जरा, मृत्यु तथा अन्यान्य दुःखों को देखकर अत्यंत पीड़ित हुए थे। इन दुःखों के कारण को समझने तथा उनको दूर करने के उपायों की जानने के लिए गौतम वर्षों तक अध्ययन, तप और चिंतन किया। अंत में उन्होंने बोधि, या ज्ञान प्राप्त किया, जिसका सार उनके चार आर्यसत्त्यों में पाया जाता है। वे सत्य ये हैं—(१) दुःख है। (२) दुःख का कारण है। (३) दुःख का अंत है। (४) दुःख दूर करने का उपाय है। 'दुःख है' इस सत्य को किसी-न-किसी रूप में सभी मानते हैं। किंतु बुद्धदेव की दृष्टि के द्वारा यह अनुभव हुआ कि दुःख केवल विशेष अवस्थाओं में ही नहीं, बल्कि सब के सभी जीवों की सभी अवस्थाओं में विद्यमान है। जो वस्तु या जो अनुभूति में मालूम पड़ती है, वह भी वास्तव में दुःख ही है।

दूसरा सत्य है कि दुःख का कारण है। कारण तत्त्व के अनुसंधान के द्वारा महात्मा बुद्ध इस सिद्धांत पर पहुँचे हैं। उनका कथन है कि संसार में भौतिक या आध्यात्मिक, कोई भी वस्तु है, वह किसी कारण ही से उत्पन्न है। ऐसी कोई भी वस्तु नहीं है जो कारण से उत्पन्न न हो।

अतः संसार में कोई भी वस्तु नित्य नहीं है। सभी परिवर्तनशील है। इस प्रकार हमारे जन्म-मरण का भी कारण है। हमारा जन्म ग्रहण करना ही उसका कारण है। हमारे जन्म का कारण हमारी तृष्णा है जो हमें सांसारिक विषयों की ओर खींचती है। हमारी तृष्णा ही हमें विषयलोभ बनाती है। इसका कारण हमारा अज्ञान है। विषयों का ठीक-ठीक ज्ञान हो और यदि हम समझें कि वे कितने क्षणिक दुःखद हैं, उनके प्रति हमारी तृष्णा ही न जगे। तब हमारा पुनर्जन्म न हो और इस तरह दुःखों भी अंत हो जाए।

तीसरा सत्य है कि दुःखों का अंत है। यह तो स्पष्ट है। दुःखों के जब कारण तो कारणों के नष्ट होने पर दुःखों का अंत होना निश्चित है।

चौथा सत्य है कि दुःख को दूर करने के उपाय हैं। इसे अष्टमार्ग कहते हैं। क्या इसमें आठ साधन हैं। जैसे—(१) सम्यक् दृष्टि, (२) सम्यक् संकल्प, (३) श्रद्धा, (४) सम्यक् कर्मांत, (५) सम्यक् भाजीव, (६) सम्यक् व्यायाम, (७) स्मृति, (८) सम्यक् समाधि। ये आठ साधन भविष्य तथा तृष्णा को दूर करते इनके द्वारा निर्मल बुद्धि, दृढ़ता तथा शांति मिलती है। इस प्रकार दुःख का पूर्ण विनाश होता है और पुनर्जन्म की संभावना नहीं रह जाती है। ऐसी अवस्था को निर्वाण कहते हैं।

महात्मा बुद्ध के उपदेश इन्हीं चार आर्य सत्त्यों में निहित हैं। इन उपदेशों से चलता है कि महात्मा बुद्ध का ध्यान दार्शनिक समस्याओं के समाधान पर उतना नहीं जितना जीवन के दुःखों को दूर करने पर था। जब मनुष्य जरा-मरण के दुःखों से ग्रस्त रहता है, उस समय अप्रत्यक्ष तत्त्वों की विवेचना करना केवल समय को नष्ट करना लेकिन शुष्क तर्क से दूर रहते हुए भी वे दार्शनिक विचार से अप्रतिग नहीं रहे। प्राचीन-ग्रंथों से भी पता चलता है कि महात्मा बुद्ध ने ही निम्नोक्त दार्शनिक सिद्धांतों प्रतिपादन किया है। (१) सभी विषयों का कारण है अर्थात् कोई भी वस्तु ऐसी नहीं जो स्वयंभूत हो। (२) सभी वस्तुएँ परिवर्तनशील हैं। ज्यों-ज्यों उनके कारणों परिवर्तन आता जाता है त्यों-त्यों उन वस्तुओं में भी परिवर्तन होता जाता है। कुछ नित्य नहीं है। (३) अतः इन परिवर्तनशील घटकों के प्रतिरिक्त किसी श्रेष्ठ के प्रति का प्रमाण नहीं है। (४) किंतु वर्तमान जीवन का अन्त चलता रहता है। वर्तमान जीवन से कर्म के अनुसार आगामी जीवन की उत्पत्ति होती है। जिस तरह एक बुद्धा जीवन के द्वारा दूसरे जीवन को उत्पादित करता है, स्वयं सूख जाता है, किंतु दूसरा कायम रहता है, उसी तरह एक जीवन के कर्म के द्वारा दूसरे जीवन की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार जन्म, मृत्यु और पुनर्जन्म का अविच्छिन्न प्रवाह चलता रहता है।

भारतवर्ष में तथा अन्य देशों में भी महात्मा बुद्ध के अनेक अनुयायी हुए थे। अनुयायियों ने बुद्ध की शिक्षाओं के अंतर्निहित दार्शनिक विचारों की पूरी-पूरी व्याख्या की

प्रागे चलकर इन अनुयायियों के अनेक संप्रदाय बन गए। उनमें भारत के चार संप्रदाय विख्यात हैं। हम यहाँ उनका संक्षिप्त परिचय देंगे।

(१) माध्यमिक मत या शून्यवाद। इस मत के अनुसार यह संसार शून्य है। बाह्य तथा अंतर, सभी विषय असत् हैं, इसलिए इस मत को शून्यवाद कहते हैं।

(२) योगाचार मत या विज्ञानवाद। इस मत के अनुसार सभी बाह्य पदार्थ असत्य हैं। जो वस्तु बाह्य दीख पड़ती है वह चित्त की एक प्रतीति मात्र है। किंतु चित्त के अस्तित्व में कोई संदेह नहीं हो सकता। चित्त का अस्तित्व नहीं है—यह कथन ही रोधात्मक है। क्योंकि यह स्वयं चित्त का एक विचार है। चित्त का विचार चित्त के ना नहीं हो सकता। यदि आभ्यंतर कोई वस्तु नहीं है तो विचार भी नहीं हो सकता। तः चित्त को अस्वीकार करने से बढतोव्याघात हो जाता है। इस मत को विज्ञानवाद कहते हैं।

(३) सौत्रांतिक मत। इस मत के अनुसार बाह्य और आभ्यंतर दोनों सत्य हैं। तत्ती वस्तुएँ बाह्य प्रतीत होती हैं, वे यदि असत्य हों तो किसी भी वस्तु को देखने के लिए हमें बाह्य वस्तु की अपेक्षा नहीं करनी पड़ती, बल्कि मन ही उसके लिए पर्याप्त होता। तब अपनी इच्छानुसार मन किसी वस्तु का अवलोकन नहीं कर सकता। हम जहाँ कहीं किसी समय में बाह्य को देखना चाहें तो संभव नहीं हो सकता। इससे यह सिद्ध होता है कि बाह्य को देखने के समय हमारे मन में जो बाह्य की एक प्रतीति है वह कल्पित नहीं है, वरं सका अस्तित्व यहिः स्थित (किसी विषय) पर निर्भर करता है। किसी वृक्ष को जब न देखते हैं तब वस्तुतः वृक्ष के मानसिक आकार ही को प्रथमतः प्रत्यक्ष रूप से देखते हैं। उस आकार से उसके कारण अर्थात् बाह्य वृक्ष का अनुमान कर लेते हैं। इस प्रकार न बाह्य वस्तुओं का अनुमान कर सकते हैं। इसे बाह्यानुमेयवाद कहते हैं।

(४) वैभाषिक मत। इस मत में तथा सौत्रांतिक मत में बहुत कुछ समानता है। इनो मतों के अनुसार मानसिक प्रतीतियाँ तथा बाह्य सत्ताएँ, सभी सत्य हैं। किंतु किस कारण बाह्य पदार्थों का ज्ञान होता है—इसमें दोनों में मतभेद है। वैभाषिकों के अनुसार बाह्य वस्तुओं को ही हम प्रत्यक्ष देखते हैं। बाह्य वस्तुओं का ज्ञान हमें मानसिक चित्रों या प्रतिरूपों के द्वारा अनुमान से नहीं होता। यदि कभी किसी बाह्य वस्तु का हमें प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता तो यह कभी संभव नहीं है कि मानसिक प्रतिरूपों के द्वारा हमें उनका आनुमानिक ज्ञान भी हो सके। इस मत को बाह्य प्रत्यक्षवाद कहते हैं, क्योंकि इसके अनुसार बाह्य वस्तुओं का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है।

धार्मिक प्रश्नों को लेकर बौद्ध मत में दो प्रसिद्ध संप्रदायों का प्रादुर्भाव हुआ है।

(१) हीनयान तथा (२) महायान। हीनयान अधिकतर दक्षिण भारत, लंका, ब्रह्मा, याम में प्रचलित है। महायान मुख्यतः तिब्बत, चीन तथा जापान में प्रचलित है। शून्यवाद तथा विज्ञानवाद महायान के अंतर्गत है और सौत्रांतिक तथा वैभाषिक हीनयान के अंतर्गत हैं। दोनों संप्रदायों में इस बात को लेकर मतभेद है कि निर्वाण का क्या उद्देश्य है? हीनयान के अनुसार निर्वाण इसलिए अभीष्ट कि है उसके द्वारा कोई व्यक्ति अपने दुःखों का

श्रंत कर सकता है। किंतु, महायान के अनुसार निर्वाण का उद्देश्य केवल अपना श्रंत करना नहीं है, बरं पूर्ण ज्ञान प्राप्त करना है, जिसकी सहायता से दुःखप्रस्त प्राणियों को दुःख से मुक्त किया जा सके।

(४) न्याय-दर्शन

न्याय-दर्शन के प्रवर्तक महर्षि-गौतम हैं। न्याय वस्तुवादी दर्शन है। इसका पादन विशेषतः मुनित्यों के द्वारा हुआ है। इसके अनुसार चार प्रमाण हैं—प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान तथा शब्द। वस्तुओं के साक्षात् या अपरोक्ष ज्ञान को प्रत्यक्ष कहते हैं। इसकी उत्पत्ति वस्तु तथा ज्ञानेंद्रिय के संयोग से होती है। प्रत्यक्षज्ञान बाह्य या अंतर सकता है। जिस विषय का प्रत्यक्ष होता है उसका संयोग यदि घ्रांछ, कान, जैसी बाह्य इंद्रियों से हो तो उसे बाह्य-प्रत्यक्ष कहते हैं। किंतु यदि केवल मन से संयोग हो तो अंतर या मानस-प्रत्यक्ष कहते हैं। अनुमान केवल इंद्रिय के द्वारा नहीं होता। यह कि ऐसे लिंग या साधन के ज्ञान पर निर्भर करता है, जिससे अनुमित वस्तु या साध्य का नियत संबंध रहता है। साधन तथा साध्य के नियत या अव्यभिचारी संबंध को व्यापक कहते हैं। अनुमान में कम-से-कम तीन वाक्य होते हैं; तथा अधिक-से-अधिक तीन होते हैं। इन मनों को पक्ष, साध्य तथा साधन (या लिंग) कहते हैं। पक्ष उसे कहते हैं जिसमें लिंग का अस्तित्व मालूम है और साध्य का अस्तित्व प्रमाणित करना है। साधन उसे कहते हैं जिसका अस्तित्व पक्ष में सिद्ध करना है। साधन उसे कहते हैं जिसका साधन के साथ नियत साहचर्य्य हो और जो पक्ष में वर्तमान रहे। जैसे—

“यह पर्वत बल्लिमान है, क्योंकि यह धूमवान है। जो धूमवान है वह बल्लिमान है। यहाँ पर्वत पक्ष है, बल्लि साध्य है तथा धूम साधन है।

उपमान में संज्ञा तथा संज्ञी के संबंध का ज्ञान होता है। सादृश्य-ज्ञान के द्वारा संज्ञा और संज्ञी अर्थात् नाम और नामी का संबंध स्थापित होता है उसे उपमान कहते हैं। उदाहरणार्थ यदि ‘गवय’ का केवल नाम रहे तथा यह विदित रहे कि गवय का प्राकार गाय के सदृश होता है, तो गवय को प्रथम बार भी देखकर समझा जा सकता है। यह गवय है। ऐसा ज्ञान उपमान के द्वारा होता है।

प्राप्त अर्थात् विश्वासयोग्य पुरुषों की उक्तियों से अज्ञात वस्तुओं के संबंध में ज्ञान प्राप्त होता है उसे शब्द कहते हैं। ऐतिहासिक कहते हैं कि महाराज प्रशोक भारत सम्राट् थे। इस कथन को हम स्वीकार करते हैं, यद्यपि हमारा उनके साथ कोई साक्षात् नहीं हुआ है। यही शब्द ही प्रमाण है। नैयायिक इन चार के अतिरिक्त और किसी प्रमाण को नहीं मानते। उनके अनुसार अन्य सभी प्रमाण इन्हीं चार प्रमाणों के अंतर्गत हैं।

न्याय-दर्शन के अनुसार निम्नोक्त विषय प्रमेय कहे जाते हैं—आत्मा, देह, तथा उनके द्वारा ज्ञातव्य विषय, बुद्धि, मन, प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्यभाव, फल, दुःख, अपवर्ग। अन्त्यान्त भारतीय दर्शनों की तरह न्याय का भी नदय आत्मा को इंद्रियों तथा सांसारिक विषयों के बंधन से मुक्त करना है। आत्मा शरीर और मन भिन्न है। शरीर का निर्माण भौतिक तत्त्वों के सम्मिश्रण से होता है। मन अमृ है—मूर्धन्य तथा अविभाज्य। मन आत्मा के लिए सुख, दुःख आदि मानसिक गुणों के अनुभव

मित्त एक करण है। अतः मन को अंतरिन्द्रिय कहते हैं। अब आत्मा को इंद्रियों के द्वारा किसी वस्तु से संबंध होता है तो उसमें चैतन्य का संचार होता है। चैतन्य आत्मा का कोई लक्षण नहीं है। यह आर्गंतुक गुण है। जब मन और इंद्रियों के द्वारा आत्मा किसी विषय से संबद्ध होता है तभी उस विषय का चैतन्य या ज्ञान आत्मा को होता है। मुक्त होने पर आत्मा इन संपर्कों से रहित हो जाता है। ज्ञान भी सुप्त हो जाता है। मन रमाणु के सदृश सूक्ष्मतम है, किंतु आत्मा विभु, अमर तथा नित्य है। आत्मा ही सांसारिक विषयों में आसक्त या उनसे अनासक्त होता है। यही विषयों से राग या द्वेष करता है। मोक्ष के अच्छे-बुरे फलों का उपभोग इसीको करना पड़ता है। मिथ्या-ज्ञान, राग-द्वेष या मोह से प्रेरित होकर आत्मा अच्छा या बुरा कर्म करता है। उन्हीं के कारण आत्मा पापमय या दुःखग्रस्त होना पड़ता है। उन्हीं के कारण उसे जन्म-मरण के चक्र में पड़ना पड़ता है। सत्त्वज्ञान के द्वारा जब सभी दुःखों का अंत हो जाता है तो मुक्ति प्राप्त होती है। इस अवस्था को अपवर्ग कहते हैं। कुछ दार्शनिक कहते हैं कि यह अवस्था आनंदमय होती है। किंतु नैयायिक इसे नहीं मानते। मुक्त होने पर आत्मा तो चैतन्य-हीन ही होता है। तब सुख या दुःख किसी की अनुभूति नहीं रह सकती।

नैयायिक ईश्वर के अस्तित्व को अनेक युक्तियों से सिद्ध करते हैं। ईश्वर संसार के जिन, पोषण तथा संहार के आदि प्रवर्तक हैं। ईश्वर ने विश्व का निर्माण शून्य से नहीं किया, बल्कि परमाणु, दिक्, काल, आकाश, मन तथा आत्मा आदि उपादानों से किया है। तब अपने-अपने पुण्यमय या पापमय कर्मों के अनुसार सुख या दुःख का उपभोग कर के, इसके लिए संसार की सृष्टि हुई है। ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने के लिए अनेक युक्ति दी जाती हैं—पर्वत, समुद्र, सूर्य, चंद्र आदि संसार के जितने पदार्थ हैं, भी परमाणुओं में विभाजित हो सकते हैं। अतः उन पदार्थों का निर्माण किसी कर्ता के द्वारा अवश्य हुआ है पर मनुष्य संसार का निर्माता नहीं हो सकता, क्योंकि मनुष्य की बुद्धि या शक्ति सीमित है। वह परमाणु जैसी सूक्ष्म तथा अदृश्य वस्तुओं का सम्मिश्रण नहीं कर सकता। इस संसार का निर्माता अवश्य कोई चेतन आत्मा है, जो सर्वशक्तिमान, सर्वज्ञ तथा संसार की नैतिक व्यवस्था का संरक्षक है। वही ईश्वर है। ईश्वर ने इस संसार में अपने लक्ष्य की पूर्ति के लिए नहीं बनाया है, बल्कि अन्य प्राणियों के कल्याण के लिए बनाया है। इसका यह तात्पर्य नहीं है कि संसार में केवल सुख ही सुख है एवं दुःख का सर्वथा अभाव है। मनुष्य को कर्म करने की स्वतंत्रता है। अतः वह अच्छा या बुरा दोनों प्रकार के कर्म कर सकता है तथा तदनुसार सुख या दुःख का भागी होता है। किंतु परमात्मा की कृपा तथा उसके मार्ग-प्रदर्शन से मनुष्य अपने आत्मा तथा विश्व का तात्त्विक ज्ञान प्राप्त कर सकता है और तत्पश्चात् अपने दुःखों से मुक्ति पा सकता है।

(५) वैशेषिक-दर्शन

वैशेषिक-दर्शन के प्रवर्तक महर्षि कणाद थे। उनका दूसरा नाम उलूक था। न्याय-दर्शन के साथ वैशेषिक की बड़ी समानता है। उसका भी उद्देश्य प्राणियों को अपवर्ग प्राप्त करना है। यह सभी प्रमेयों को अर्थात् संसार की सभी वस्तुओं को कुल सात पदार्थों में विभक्त करता है। वे पदार्थ हैं—द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय तथा अभाव।

द्रव्य गुणों तथा कर्मों का आश्रय है तथा उनसे भिन्न है। द्रव्य नौ प्रकार के हैं—क्षिति, जल, अग्नि, वायु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा तथा मन। इनमें प्रथम पञ्च भौतिक हैं। उनके गुण क्रमशः गंध, रस, रूप, स्पर्श तथा शब्द हैं। क्षिति, जल, वायु, क्रमशः चार प्रकार के परमाणुओं से बने हुए हैं। ये परमाणु भौतिक हैं। विभाजन तथा नाश नहीं हो सकता। परमाणुओं की सृष्टि नहीं होती। ये शरीर किसी भौतिक पदार्थ के सबसे छोटे-छोटे टुकड़ों को, जिनका भीर अधिक विभाजन हो सकता, परमाणु कहते हैं। आकाश, दिक् तथा काल अप्रत्यक्ष द्रव्य हैं। ये एक हैं, नित्य हैं तथा विभु हैं। मन नित्य है किन्तु विभु नहीं है। यह परमाणु की निरवयव है। यह अंतर्द्रिय है। यह बुद्धि, भावना तथा संकल्प जैसी मानसिक क्रिया का सहायक होता है। मन से एक साथ एक ही अनुभूति हो सकती है, क्योंकि यह पा की तरह अत्यंत सूक्ष्म होता है। आत्मा शाश्वत तथा सर्वव्यापी द्रव्य है। यह सभी अयस्थाओं का आश्रय है। मनुष्य को मन के द्वारा अपने आत्मा की अनुभूति होती है। सांसारिक वस्तुओं के निर्माता के रूप में ईश्वर अर्थात् परमात्मा का अनुमान के द्वारा सिद्ध होता है।

गुण उसे कहते हैं जो केवल द्रव्यों में पाया जाता है; गुण को गुण नहीं होता, न कर्म ही होता है। द्रव्य निरपेक्ष हैं, किन्तु गुण को द्रव्य की अपेक्षा रहती है। कुल प्रकार के गुण हैं—रूप, रस, गंध, स्पर्श, शब्द, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विपरत्व, अपरत्व, द्रवत्व, स्नेह, बुद्धि, सुख, दुःख, दृच्छा, द्वेष, प्रयत्न, गुरुत्व, संस्कार तथा अधर्म।

✓ कर्म गत्यात्मक होता है। गुण के सदृश, यह भी केवल द्रव्यों में पाया जाता है। प्रकार के कर्म होते हैं—उत्तोलण, अवक्षेपण, आकुंचन, प्रसारण तथा गमन।

सामान्य किसी वर्ग के साधारण धर्म को कहते हैं। सभी गोश्री में एक सामान्य जिसके कारण उन सबों की एक जाति होती है तथा उन्हें अन्य जातियों से पृथक् पाया जाता है। इस सामान्य को गोत्व कहते हैं। किसी गो के जन्म से न तो 'गोत्व' की उत्पत्ति होती है, न उसके मरण से उसका विनाश ही होता है। अतः 'गोत्व' नित्य है।

नित्य द्रव्यों के पार्यंक्य के मूल कारण को 'विशेष' कहते हैं। साधारणतः वस्तु भिन्नता उनके अवयवों तथा गुणों के द्वारा की जाती है। किन्तु एक प्रकार के परमाणु पारस्परिक विभेद किम तरह किया जाएगा? अत्यंत परमाणु की अपनी विशेषता है। अन्यथा सभी पार्थिव परमाणुओं के पार्थिव होने के कारण विभेद संभव होता। परमाणुओं की जो अपनी-पानी विशेषताएँ हैं, उन्हें विशेष कहते हैं। विशेष मानने के कारण ही इस दर्शन को 'विशेषिक' दर्शन कहते हैं।

समवाय स्थायी या नित्य संबंध को कहते हैं। अवयवों का अवयवों के साथ या कर्म का द्रव्य के साथ, सामान्य का ध्येयियों के साथ समवाय का संबंध पाया जा वस्तु का अस्तित्व उसके धागों में है। धागों के बिना वस्त्र नहीं रह सकता है। वस्त्र, गधुर स्वाद, मुग्ध आदि गुण तथा सभी प्रकार के कर्म या गति द्रव्य ही में प्राप्य

द्रव्य के बिना गुण तथा कर्म नहीं टिक सकते हैं। इस तरह के नित्य संबंध को समयाय कहते हैं।

नहीं रहने को 'अभाव' कहते हैं। 'यहाँ कोई सर्प नहीं है', 'वह गुलाब लाल नहीं है', 'शुद्ध जल में गंध नहीं होती'—ये वाक्य क्रमशः सर्प, लाल रंग और गंध का उपर्युक्त स्थानों में अभाव व्यक्त करते हैं। अभाव चार प्रकार का होता है—प्रागभाव, ध्वंसाभाव, अत्यन्ताभाव तथा अन्योन्याभाव। प्रथम तीन प्रकार के अभावों को संसर्गाभाव कहते हैं। संसर्गाभाव में दो वस्तुओं के संसर्ग का अभाव रहता है। किसी वस्तु की उत्पत्ति के पहले उपादान में जो उसका अभाव रहता है उसे प्रागभाव कहते हैं। कुम्भकार के द्वारा वर्तन निर्माण के पहले मिट्टी में वर्तन का अभाव रहता है। किसी वस्तु के ध्वंस हो जाने के बाद जो उस वस्तु का अभाव हो जाता है, उसे ध्वंसाभाव कहते हैं। जैसे—घड़े के फूट जाने पर उसके टुकड़ों में घड़े का अभाव होता है। दो वस्तुओं में अतीत, वर्तमान तथा भविष्य अर्थात् सर्वदा के लिए जो संबंध का अभाव रहता है, उसे अत्यन्ताभाव कहते हैं। जैसे वायु में रूप का अभाव। जब दो वस्तुओं में पारस्परिक भेद रहता है, तो उसे अन्योन्याभाव कहते हैं। जैसे घट और पट दोपृथक् वस्तुएं हैं। घट पट नहीं है न पट ही घट है। एक का दूसरा नहीं होने का नाम अन्योन्याभाव है।

ईश्वर तथा मोक्ष के विषय में वैशेषिक तथा न्याय मतों में पूरा साम्य है।

(६) सांख्य-दर्शन

सांख्य-दर्शन द्वैतवादी है। कहा जाता है कि महर्षि कपिल इसके प्रवर्तक थे। सांख्य के अनुसार दो प्रकार के तत्त्व हैं। पुरुष और प्रकृति। अपने-अपने अस्तित्व के लिए पुरुष और प्रकृति परस्पर निरपेक्ष हैं। पुरुष चेतन है। चैतन्य इसका आगतुक गुण नहीं, वरं स्वरूप ही है। वस्तुतः पुरुष शरीर, मन तथा इंद्रिय से भिन्न है। यह नित्य है। यह सांसारिक वस्तुओं तथा व्यापारों का अवलोकन अलग से ही करता है। यह स्वयं न तो कोई कार्य करता, न इसमें कोई परिवर्तन ही होता है। जिस तरह कुर्सी, पलंग आदि भौतिक वस्तुओं के उपयोग के लिए मनुष्य भोक्ता है, उसी तरह प्रकृति के परिणामों के उपयोग के लिए भोक्ताओं की आवश्यकता है। ये भोक्ता पुरुष हैं जो प्रकृति से भिन्न हैं। प्रत्येक जीव के शरीर से संपर्कित एक-एक पुरुष है। जिस समय कुछ मनुष्य सुखी पाए जाते हैं, उस समय कुछ मनुष्य दुःखी भी रहते हैं। कुछ का देहांत हो जाता है, फिर भी कुछ जीवित रहते हैं। अतः पुरुष एक नहीं, अनेक हैं।

प्रकृति इस संसार का आदि कारण है। यह एक नित्य और जड़ वस्तु है। वह सर्वदा परिवर्तनशील है। इसका लक्ष्य पुरुष के उद्देश्य-साधन के सिवा और कुछ नहीं है। सत्त्व, रज तथा तम, ये प्रकृति के तीन गुण या उपादान हैं। सृष्टि के पहले ये तीन गुण साम्यावस्था में रहते हैं। इन्हें साधारण अर्थ में गुण नहीं समझना चाहिए। ये विशेष अर्थ में गुण कहा जाते हैं। जिस प्रकार कोई तिगुनी रस्सी तीन डोरियों की बनी होती है, उसी प्रकार प्रकृति तीन तरह के मौलिक तत्त्वों से बनी हुई है। संसार के विषय सुख, दुःख या मोह के जनक हैं। वस्तुओं के प्रति सुख, दुःख या विपाद होने के कारण हम वस्तुओं के तीन गुणों का अनुमान करते हैं। भीठे भोजन में एक ही व्यक्ति को कभी रुचि होती, कभी

अरुचि होती या कभी उदास भाव, अर्थात् रसितया अरुचि दोनों का अभाव है। एक ही व्यंजन में किसी व्यक्ति को अच्छा स्वाद मिलता, किसी को बुरा स्वाद मिलता तथा किसी को कोई स्वाद नहीं मिलता है। कारण तथा कार्य में वस्तु-एवम होता है। कार्य कारण का विकसित रूप है। तेल तिल आदि विशेष प्रकार के बीजों का विकसित रूप है। संसार के सभी विषय परिणाम हैं जिनके नाश सुख, दुःख या विपाद का अनुभव होता है। हम ऊपर कह आए हैं कि प्रकृति जिसका दूसरा नाम प्रधान है, सांसारिक वस्तुओं का मूल कारण है। अतः सत्त्वगुण के सिद्धांत के अनुसार उसमें सुख, दुःख तथा विपाद के कारण अवश्य होंगे। सुख दुःख तथा विपाद का कारण क्रमशः सत्त्व, रज तथा तम है। इस तरह प्रकृति के अंतर्गत सत्त्व, रज तथा तम का अस्तित्व प्रतिपादित होता है। सत्त्व प्रकाशक है, रज गतिशील है और कर्म करता है। तम अचल तथा वर्णक या आवरणकारी है।

पुरुष तथा प्रकृति के संयोग से (अर्थात् वासना के बंधन से) सृष्टि का प्रारंभ होता है। प्रकृति के तीन गुणों की साम्यावस्था पुरुष के संयोग होने से नष्ट होती है। जब की सृष्टि इस क्रम से होती है। सत्त्व का आधिक्य होने से प्रकृति से महत् की उत्पत्ति होती है। महत् इस विश्व का महान् भंजक है। पुरुष का चैतन्य-प्रकाश महत् को सत्त्व गुण से पड़ता है अतः महत् भी चेतन मालूम पड़ता है। इस घटना के कारण मालूम पड़ता है कि प्रकृति मानो सुप्तावस्था से जाग्रत अवस्था में आई हो। इसी के साथ-साथ चित्तन का भी प्रादुर्भाव होता है। अतः महत् को बुद्धि भी कहते हैं। यही जगत् की सृष्टिकारि बुद्धि है। बुद्धि का रूपांतर अहंकार में होता है। अहंकार अहंभाव या अभिमान को कहते हैं। आत्मा अभिमान के संयोग होने से अपने को 'कर्ता' समझता है। किंतु वस्तु आत्मा स्वयं कर्ता नहीं है। अहंकार में जब महत्त्व का बाहुल्य होता है तो उससे पाँच शानेंद्रियों, पाँच कर्मेंद्रियों तथा मन की सृष्टि होती है। मन उभयेंद्रिय है, क्योंकि द्वारा ज्ञान तथा कर्म दोनों संभव होते हैं। अहंकार में जब तम की प्रचुरता रहती है तो उससे तन्मात्रों की उत्पत्ति होती है। शब्द, स्पर्श, रूप तथा गंध पाँच तन्मात्र हैं। पाँच तन्मात्रों से पाँच महाभूतों की उत्पत्ति होती है। शब्द से आकाश, स्पर्श से वायु, रूप से अग्नि, रस से जल तथा गंध से पृथ्वी की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार सांख्य में १० मिलाकर २५ तत्त्व हैं। इनमें पुरुष को छोड़कर सभी तत्त्व प्रकृति के अंतर्गत हैं, क्योंकि सभी भौतिक तत्त्वों का मूल कारण प्रकृति ही है। प्रकृति का कोई कारण नहीं है। महत् अहंकार तथा पाँच तन्मात्र अपने-अपने कारणों के परिणाम या कार्य भी हैं, और अपने कारणों के कारण भी हैं। ग्यारह इंद्रियों तथा पाँच महाभूत अपने-अपने कारणों के केवल कार्य ही हैं। ये स्वयं किसी ऐसे परिणाम के कारण नहीं हैं जिनका स्वरूप इनसे भिन्न हो। पुरुष न तो किसी का कारण है न किसी का परिणाम ही है। अर्थात् पुरुष न तो प्रकृति न विकृति है।

पुरुष निरपेक्ष तथा नित्य है। किंतु अविद्या के कारण यह अपने को शरीर, इंद्रियाँ तथा मन में पृथक् नहीं समझता। पुरुष और प्रकृति में अविबेक (अर्थात् विभेद नहीं करने) के कारण हमें दुःखों में पीड़ित होना पड़ता है। शरीर के पापल होने से या अस्वस्थ होने से हम अपने को पावन या अस्वस्थ समझते हैं। हमारे मनोगत सुख तथा दुःख आत्म

भी प्रभावित करते हैं, क्योंकि हम मन तथा आत्मा के भेद को भली-भाँति समझ नहीं लेते। ज्योंही हमें विवेक होता है अर्थात् ज्योंही हम पुरुष का शरीर, इंद्रिय, मन, कार तथा बुद्धि से भेद समझने लगते हैं, त्योंही हमारे सुखों तथा दुःखों का अंत हो जाता है। तब पुरुष का संसार के साथ कोई अनुराग नहीं रहता और यह संसार के नाश-क्रम का साक्षी या द्रष्टामात्र रह जाता है। इस अवस्था को मुक्ति या कैवल्य स्ते है। शरीर रहते हुए भी मुक्त पुरुष इससे ममत्व हटा लेते हैं। इसे जीवन्मुक्ति स्ते है। वेदांत के बाद जो मुक्त पुरुष का शरीर भी नष्ट हो जाता है उसे विदेह-मुक्ति स्ते है। केवल विवेक ज्ञान होने से ही हमें आत्मज्ञान नहीं होता और न हम अपने दुःखों ही पूर्णतया मुक्त होते हैं। इसके लिए सतत आध्यात्मिक अभ्यास या साधना की आवश्यकता होती है। इस अभ्यास के लिए तत्त्वज्ञान के प्रति पूरी श्रद्धा तथा उसके अनवरत तन की आवश्यकता है। विवेक-ज्ञान होने पर हम पुरुष को विशुद्ध चैतन्य एवं तन-र, देश-काल तथा कार्य-कारण से पूर्णतया पृथक् समझने लगते हैं। पुरुष अनादि और अंत है। यह निरपेक्ष, भ्रमर तथा नित्य है। आत्मज्ञान के लिए जो साधना की आवश्यकता है उसका सांगोपांग वर्णन योग-दर्शन में दिया जाएगा।

सांख्य-दर्शन निरीश्वर है। इसके अनुसार ईश्वर का अस्तित्व किसी प्रकार सिद्ध हीं किया जा सकता है। संसार की सृष्टि के लिए ईश्वर का अस्तित्व आवश्यक नहीं है, योकि पूरे संसार के निर्माण के लिए प्रकृति ही पर्याप्त है। शाश्वत तथा अपरिवर्तनशील श्वर संसार की सृष्टि का कारण नहीं हो सकता। क्योंकि कारण तथा परिणाम वस्तुतः भिन्न होते हैं। कारण ही परिणाम में परिणत हो जाता है। ईश्वर संसार में परिणत हीं हो सकता। क्योंकि ईश्वर परिवर्तनशील नहीं माना जाता है। सांख्य के भाष्यकार वंशान-भिक्षु यह सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं कि सांख्य ईश्वर के अस्तित्व को एक विशिष्ट रूप के रूप में मानता है। उनका कथन है कि ईश्वर प्रकृति का द्रष्टामात्र है, स्रष्टा नहीं।

(७) योग-दर्शन

महर्षि पतंजलि योग के प्रवर्तक हैं। योग तथा सांख्य में बहुत अधिक साम्य है। योग सांख्य के प्रमाणों और तत्त्वों को मानता है। यह सांख्य के २५ तत्त्वों के साथ-साथ ईश्वर को भी मानता है। योग-दर्शन का प्रमुख विषय योगाभ्यास है। सांख्य के अनुसार मोक्ष-प्राप्ति का प्रमुख साधन विवेक ज्ञान है। विवेक ज्ञान की प्राप्ति प्रधानतः योगाभ्यास से ही हो सकती है। योग चित्तवृत्ति के निरोध को कहते हैं। चित्त की पाँच स्कार की भूमियाँ हैं। पहली भूमि 'क्षिप्त' कहलाती है। क्योंकि इसमें चित्त सांसारिक वस्तुओं में क्षिप्त अर्थात् चंचल रहता है। दूसरी भूमि 'मूढ़' कहलाती है। क्योंकि इसमें चित्त की अवस्था निद्रा के सदृश अभिभूत रहती है। तीसरी भूमि 'विक्षिप्त' कहलाती है। यह क्षिप्त से अपेक्षाकृत शांत अवस्था है, किंतु विल्कुल शांत नहीं है। इन चित्त-भूमियों में योगाभ्यास संभव नहीं है। चौथी तथा पाँचवीं भूमियाँ 'एकाग्र' तथा 'निरुद्ध' कहलाती हैं। एकाग्र अवस्था में चित्त किसी ध्येय में निबिष्ट या केंद्रीभूत रहता है। निरुद्धावस्था में चित्तन का भी अंत हो जाता है। एकाग्र तथा निरुद्ध योगाभ्यास में सहायक है। योग दो प्रकार का होता है। १. संप्रज्ञात तथा असंप्रज्ञात। २. संप्रज्ञात उस योग या समाधि

को कहते हैं जिसमें चित्त ध्येय विषय में पूर्णतया तन्मय हो जाता है, जिससे चित्त उस विषय का पूर्णतया स्पष्ट ज्ञान होता है। असंप्रज्ञात उस योग को कहते हैं कि मन की सभी क्रियाओं का निरोध हो जाता है। फलस्वरूप, ध्येय विषय के साथ-साथ सभी विषयों के ज्ञान का लोप हो जाता है। केवल स्वप्रकाश आत्मा ही अवशिष्ट रह जाता है।

योगाभ्यास के आठ अंग हैं जो 'योगांग' कहलाते हैं—यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान तथा समाधि। अहिंसा, सत्य, अस्तेय, अहमकार्य और अर्थासक्ति का अभ्यास करना ही 'यम' है। शौच, संतोष, तप, स्वाध्याय तथा ईश्वर-प्रणिधान, आचारों का अभ्यास 'नियम' कहलाता है। आनन्दप्रद शारीरिक स्थिति को 'आसन' कहते हैं। नियंत्रित रूप से श्वासग्रहण, धारण तथा त्याग को 'प्राणायाम' कहते हैं। इंद्रियों को विषयों से हटाने का नाम 'इन्द्रियसंग्रम' अर्थात् 'प्रत्याहार' है। चित्त शरीर के अंदर या बाहर की किसी वस्तु पर केंद्रीभूत करने को 'धारणा' कहते हैं। चित्त विषय का सुदृढ़ तथा अविराम चिंतन 'ध्यान' कहलाता है। 'समाधि' चित्त की वह अवस्था है जिसमें ध्यानशील चित्त ध्येय विषय में तल्लीन हो जाता है।

योग-दर्शन को सेश्वर-साध्य कहते हैं और कपिलकृत सांख्य को निरीश्वर-साध्य योग को अनुसार चित्त की एकाग्रता के लिए तथा आत्म-ज्ञान के लिए ईश्वर ही ध्यान सर्वोत्तम विषय है। ईश्वर पूर्ण, नित्य, सर्वव्यापी, सर्वज्ञ तथा सर्वदोषरहित है। योग अनुसार ईश्वर के अस्तित्व के लिए निम्नोक्त प्रमाण दिए जाते हैं—जहाँ तारतम्य है वहाँ सर्वोच्च का होना नितान्त आवश्यक है। ज्ञान में न्यूनता विषय है। अतः पूर्ण ज्ञान सर्वज्ञता का होना निःसंदेह है। जो पूर्ण ज्ञानी या सर्वज्ञ है वही ईश्वर है। प्रकृति पुरुष के संयोग से संसार की सृष्टि का आरंभ होता है। संयोग का अंत होने पर प्रकृति प्रलय होता है। पारस्परिक संयोग या वियोग पुरुष और प्रकृति के लिए स्वाभाविक नहीं अतः एक पुरुष-विशेष का अस्तित्व परमावश्यक है जो पुरुषों के पाप तथा पुण्य के अनुसार पुरुष तथा प्रकृति में संयोग या वियोग स्थापित करता है।

(८) मीमांसा-दर्शन

मीमांसा-दर्शन के प्रवर्तक महर्षि जैमिनि थे। मीमांसा को पूर्व मीमांसा भी कहते हैं इसका मुख्य उद्देश्य वैदिक-कर्मकाण्ड का युक्तिपूर्वक प्रतिपादन करना है। कर्मकाण्ड का आधार वेद है। मीमांसा के अनुसार वेद मनुष्य-रचित नहीं; यह अपौरुषेय तथा नित्य इसलिए वेद पुरुषकृत दोषों से रहित है। वेद का प्रकाश ऋषियों के द्वारा हुआ है। वेदों की प्रामाणिकता सिद्ध करने के लिए मीमांसा-दर्शन में प्रमाणों का सविस्तर विचार है। इसमें यह दिखाने का प्रयत्न किया गया है कि सभी ज्ञान स्वतः प्रमाण है। परमात्म्या रहने से ही ज्ञान की उत्पत्ति होती है। इंद्रियों के निर्दोष होने से, वस्तुओं के स्थिर रहने से तथा अन्य गहनकारी कारणों के उपस्थित रहने से ही प्रत्यक्ष-ज्ञान हो जाता। पर्याप्त सामग्री रहने से अनुमान भी हो जाता है। जब हम भूगोल की कोई पुस्तक पढ़ते हैं तो हमें उस समय शब्द-प्रमाण के द्वारा परोक्ष-दर्शनों का भी ज्ञान हो जाता है। इन प्रमाणों के द्वारा अपर्याप्त प्रत्यक्ष, अनुमान तथा शब्द के द्वारा हमें जो ज्ञान प्राप्त होता है उस

यता हम निर्विवाद मान लेते हैं, इसके लिए हम किसी अन्य प्रमाण की अपेक्षा नहीं करते। यदि ज्ञान में कोई संदेह रहे तो उसे ज्ञान ही नहीं कहा जा सकता है। कि ज्ञान में विश्वास का होना परमावश्यक है। बिना विश्वास का ज्ञान यथार्थतः

नहीं है। वेद के अध्ययन से हमें ज्ञान की प्राप्ति होती है और उसमें हमारा विश्वास भी रहता है। अतः वैदिक ज्ञान अन्य ज्ञानों की तरह स्वयं प्रमाण उसमें यदि कहीं कोई संदेह की उत्पत्ति होती है तो उसका निराकरण मीमांसा युक्तियों के द्वारा होता है। याघ्यायों के दूर हो जाने पर वैदिक ज्ञान स्वयं टूट हो जाता है। अतः वेद की प्रामाणिकता असंदिग्ध है।

वेद का विधान ही धर्म है। वेद जिसका निषेध करता है वह अधर्म है। विहित का पालन तथा निषिद्ध कर्मों का त्याग धर्म कहलाता है। धर्म का आचरण ध्य समझकर निष्काम भाव से करना चाहिए। वेद-विहित कर्मों को किसी फल पुरस्कार की प्रत्याशा में नहीं करना चाहिए। वरं, उन्हें वेद का आदेश समझकर करना चाहिए। नित्यकर्मों के निष्काम आचरण से पूर्वाजित कर्मों का नाश होता और देहांत होने पर मुक्ति मिलती है। इस तरह का निष्काम आचरण ज्ञान संयम की सहायता से हो सकता है। प्राचीन मीमांसा के अनुसार स्वर्ग या गुड सुख की प्राप्ति ही परम पुरुषार्थ या मोक्ष है। किंतु आगे चलकर मोक्ष केवल जन्म-नाश तथा दुःख का अंत समझा जाने लगा है।

आत्मा नित्य है। इसका नाश नहीं हो सकता। वेद के अनुसार स्वर्ग-प्राप्ति के ए धर्म का आचरण करना चाहिए। यदि आत्मा की मृत्यु हो जाए तो स्वर्ग की मना या स्वर्ग-प्राप्ति निरर्थक हो जाती है। जैन दार्शनिकों की तरह मीमांसक भी आत्मा की नित्यता के लिए स्वतंत्र युक्तियाँ देते हैं। मीमांसक चार्वाक के इस मत (कि आत्मा शरीर से भिन्न नहीं है) नहीं मानते हैं। किंतु वे यह भी नहीं ठीकार करते कि चैतन्य आत्मा का स्वरूप लक्षण है। चैतन्य की उत्पत्ति शरीर-साथ आत्मा के संयोग से होती है। विशेषतः जब किसी विषय का ज्ञानेन्द्रिय साथ सहयोग होता है तब चैतन्य की उत्पत्ति होती है। मुक्त आत्मा विदेहता है तथा चेतनाविहीन होता है। किंतु उसमें चैतन्य की शक्ति रहती है।

आत्मा जब देहयुक्त रहता है तब उसे कई प्रकार के ज्ञान प्राप्त हो सकते हैं। मीमांसा एक शाखा के प्रवर्तक प्रभाकर थे। प्रभाकर-मीमांसा के अनुसार पाँच प्रकार के प्रमाण—प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द तथा अर्थापत्ति। प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान तथा शब्द की व्याख्या न्याय तथा मीमांसा में प्रायः एक-सी है। उपमानसंबन्धी केवल एक अज्ञता है। मीमांसा के अनुसार उपमान निम्नोक्त ढंग से होता है। कोई व्यक्ति जिसने अनुमान देखा है, जंगल जाता है। वह जंगल में बंदर देखता है और कहता है कि यह बंदर हनुमान के सदृश है। यह उक्ति प्रत्यक्ष के द्वारा प्रमाणित होती है। तत्पश्चात् यदि वह व्यक्ति कहे कि “मैंने जो अतीत में हनुमान देखा है, वह इस बंदर के समान है” तो इसे हम प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं कह सकते। यह ज्ञान उपमान के द्वारा होता है क्योंकि हनुमान ही उपस्थित नहीं है। जब हम किसी आपात विरोधी का समाधान नहीं कर सकते हैं तो

हम अर्थापत्ति की सहायता लेते हैं। यदि कोई मनुष्य दिन में भोजन नहीं करे और मोटा होता जाए तो हम अर्थापत्ति से जान पाते हैं कि वह रात में अवश्य भोजन करेगा। यदि कोई मनुष्य जीवित हो और घर पर न रहे तो अर्थापत्ति के द्वारा जाना जा सकता कि वह कहीं अन्यत्र है।

मीमांसा की दूसरी एक शाखा कुमारिल भट्ट ने स्थापित की है। भट्ट-मीमांसा अनुसार उपर्युक्त पाँच प्रमाणों के अतिरिक्त एक और प्रमाण है। इस छठे प्रमाण अनुपलब्धि कहते हैं। किसी घर में प्रवेश करने पर तथा चारों तरफ देखा देने पर कोई व्यक्ति कहे कि इस घर में वस्त्र नहीं है तो यह नहीं कहा जा सकता कि वस्त्र का ज्ञान प्रत्यक्ष के द्वारा हुआ। किसी विषय का प्रत्यक्ष तथ्य होता है जब उस विषय इन्द्रिय के साथ संयोग होता है। उपर्युक्त उदाहरण में वस्त्राभाव का ज्ञान हुआ अभाव के साथ इन्द्रिय का संयोग नहीं हो सकता। अतः अभाव का ज्ञान अनुपलब्धि द्वारा ही होता है।

मीमांसा भौतिक जगत् को मानती है। भौतिक जगत् की सत्ता प्रत्यक्ष से प्रमाणी होती है। मीमांसा वास्तव सत्तावादी है। संसार के अतिरिक्त यह आत्माओं के अस्तित्व भी मानती है। किंतु यह किसी जगत्-स्रष्टा, परमात्मा या ईश्वर को नहीं मानती। जगत् अनादि तथा अनंत है; न इसकी कभी सृष्टि हुई, न प्रलय होता है। सांसारिक कर्म का निर्माण आत्माओं के पूर्वजित कर्मों के अनुसार भौतिक तत्वों से होता है। कर्म स्वतंत्र शक्ति है जिससे संसार परिचालित होता है। मीमांसा के अनुसार जब व्यक्ति यज्ञादि कर्म करता है तो एक शक्ति की उत्पत्ति होती है जिसे 'अपूर्व' कहते हैं। अपूर्व के कारण किसी भी कर्म का फल भविष्य में उपर्युक्त व्यवसर पर मिलता अतः इस लोक में किए गए कर्मों के फल का उपभोग परलोक में किया जा सकता है।

(९) वेदांत-दर्शन

वेदांत-दर्शन की उत्पत्ति उपनिषदों से हुई है। उपनिषदों में वैदिक विचारधारा विकास के शिखर पर पहुँच गई है। अतः उपनिषदों को वेदांत कहना अर्थात् वेदों अंत कहना बहुत ही समर्थ है। जैसा हम पहले भी कह आए हैं, वेदांत-दर्शन का उत्तरो विपाक हुआ है। इसके मूल सिद्धांत की पहले उपनिषदों में बातें हैं। फिर उन वादरायण ने अपने ब्रह्मसूत्र में संक्षेपित किया है। उसके बाद भाष्यकारों ने उन सूत्रों का भाष्य लिखे हैं। भाष्यों में शंकर तथा रामानुज के भाष्य अधिक विख्यात हैं। इन दोनों की अपेक्षा वेदांत-दर्शन से, विशेषतः शंकर वेदांत से भारतीयों का जीवन अधिक प्रभावित हुआ है।

श्रुतों के मुख्य सूत्र में ऐसे पुरुष की कल्पना की गई है कि जो गमुचे ब्रह्मांड में व्याप्त है तथा ब्रह्मांड से भी परे है। इस सूत्र में संसार के जड़ तथा चेतन सभी पदार्थों, मनुष्यों के तथा देवताओं को उन परम पुरुष का संग माना गया है। इस ऐक्य भाव विकास भावों के अन्तर उपनिषदों में हुआ है। उपनिषदों में उसका पुरुष रूप नहीं रहा उपनिषदों में उसे गत्, आत्मन, या ब्रह्मन् कहते हैं। यहाँ गत्, आत्मन् तथा ब्रह्मन् एक ही शब्द हैं। गंगार इसी गत् से उत्पन्न हुआ है, इसी पर धारित है तथा प्रलय होने

इसी में विलीन हो जाता है। संसार का नानात्व असत्य है। उसकी एकता ही एकमात्र सत्य है। सर्वं खल्विदं ब्रह्म। नेह नानास्ति किञ्चन। उपनिषदों के ये शब्द यह सिद्ध करते हैं कि संसार में एक ही सत्ता है और इसका नानात्व असत्य है। आत्मा या ब्रह्म ही एकमात्र सत्य है। यह अनंत ज्ञान तथा अनंत आनंद है।

शंकर ने उपनिषदों की व्याख्या विस्तार से की है। उनके अनुसार उपनिषदों में विशुद्ध अद्वैत की शिक्षा दी गई है। ब्रह्म एकमात्र सत्य है। इसका अर्थ केवल यह नहीं कि ईश्वर के अतिरिक्त और कोई सत्ता नहीं है, बल्कि ईश्वर के अंतर्गत भी कोई दूसरी सत्ता नहीं है। नेह नानास्ति किञ्चन, तत् त्वम् असि, अहं ब्रह्मास्मि, सर्वं खलु इदं ब्रह्म इत्यादि उक्तियाँ उपनिषद् की उक्तियाँ हैं। यदि ब्रह्म के अंतर्गत अनेक सत्ताओं का समावेश माना जाए तो इन उक्तियों की, उपनिषदों की, समुचित व्याख्या नहीं की जा सकती है। यह सही है कि कुछ उपनिषदों में इस बात का उल्लेख है कि ब्रह्म या आत्मा के द्वारा संसार की सृष्टि हुई है। किंतु अन्य उपनिषदों में, यहाँ तक कि वेदों में भी, संसार की सृष्टि की तुलना इंद्रजाल से की गई है। ईश्वर को मायावी माना गया है जो अपनी माया-शक्ति से संसार की रचना करता है।

शंकर का कथन है कि यदि पारमार्थिक सत्ता एक है तो संसार की सृष्टि वस्तुतः सृष्टि नहीं है। ईश्वर अपनी माया-शक्ति के द्वारा संसार का इंद्रजाल रचता है। बुद्धिवालों के लिए मायावाद को बोधगम्य बनाने के निमित्त शंकर दैनिक जीवन के साधारण भ्रमों की सहायता लेते हैं। कभी-कभी रस्सी साँप के रूप में मालूम पड़ती है। साँप को देखकर चाँदी का घोड़ा हो जाता है। ऐसे अनुभव भ्रम कहलाते हैं। सभी प्रकार की भ्रांतियों में एक अधिष्ठान रहता है जो सत्य होता है। ऊपर के उदाहरणों में रस्सी तथा साँप ऐसे अधिष्ठान हैं। अज्ञान के कारण ऐसे अधिष्ठानों पर अन्य वस्तुओं का अभ्यास या आरोप होता है। अध्यस्त वस्तु सत्य नहीं होती। ऊपर के उदाहरणों में साँप तथा रजत अध्यस्त है। अज्ञान से अधिष्ठान का केवल आवरण ही नहीं होता बरं विक्षेप भी होता है। विश्व की अनेकरूपता की व्याख्या इसी प्रकार की जा सकती है। ब्रह्म एक है, अतः अविद्या के कारण उसमें अनेक की प्रतीति होती है। अविद्या के कारण हम ब्रह्म का सच्चा स्वरूप नहीं जान सकते हैं। हम उसे नाना रूपों में देखते हैं। बाजीगर एक मुद्रा को कई मुद्राओं में परिणत हुआ दिखलाता है। इस भ्रमात्मक प्रतीति का कारण जादूगर के लिए तो उसकी जादू दिखलाने की शक्ति है। किंतु हमारे लिए उसका कारण हमारा अज्ञान है। अज्ञानवश हम एक मुद्रा को कई मुद्राओं के रूप में देखते हैं। इसी प्रकार यद्यपि ब्रह्म एक है, फिर भी माया-शक्ति के कारण उसके अनेक रूप दिखाई पड़ते हैं। साय-ही-साय हमारा अज्ञान भी ब्रह्म की अनेकरूपता का कारण है। हमें यदि अज्ञान न हो तो हम ब्रह्म की अनेकरूपता के भ्रम में न पड़ें। अतः माया और अविद्या वस्तुतः एक हैं। दृष्टि-भेद से दो मालूम पड़ती हैं। यही कारण है कि माया को अज्ञान भी कहते हैं। कहा जा सकता है कि शंकर विशुद्ध अद्वैत का प्रतिपादन नहीं कर सके, क्योंकि वे ईश्वर तथा माया जैसे दो तत्त्वों को मानते हैं। किंतु शंकर के अनुसार माया ईश्वर की ही एक

शक्ति है। जो संबंध आग तथा उसकी जलाने की शक्ति में है, वही संबंध ईश्वर तथा माया में है।

उपर्युक्त कथन से भालम पड़ता है कि ईश्वर माया-शक्ति से विच्छिन्न है। कि ऐसा कहना भी बहुत समीचीन नहीं है। यदि संसार की अनेकरूपता को गने माना जाए तथा ईश्वर को संसार की दृष्टि से देखा जाए तो अवश्य ही ईश्वर की प्रतीति स्रष्टा या मायावी के रूप में होगी। किंतु जैसे ही संसार के मिथ्यात्व का ज्ञान हो जाता है, वैसे ही ईश्वर को स्रष्टा के रूपों में देखना अर्थहीन हो जाता है। जो व्यक्ति जादूगर के खेल से धोखा नहीं खाता, उसके छल का समझना उसके लिए वह जादूगर नहीं है। उसके लिए उस जादूगर के पास धोखा देने की कला भी नहीं है। इसी प्रकार जो मनुष्य विश्व को पूर्णतया ग्रहण कर लेता है, उसके लिए ब्रह्म में माया या सृष्टि-शक्ति नहीं रह जाती है।

उपर्युक्त विचारों को सुव्यक्त बनाने के लिए शंकर दो दृष्टियों का विभेद करते हैं—व्यावहारिक दृष्टि तथा पारमाथिक दृष्टि। व्यावहारिक दृष्टि साधारण मनुष्यों की है जो संसार को सत्य मानते हैं। हमारा व्यावहारिक जीवन इसी दृष्टि पर निर्भर है। इसके अनुसार संसार सत्य है। ईश्वर इसका सर्वेश तथा सर्वशक्तिमान् स्रष्टा, रक्षक तथा संहारक है। इस दृष्टि से ईश्वर को अनेक गुण हैं। अर्थात् वह सगुण है। शंकर इस दृष्टि के अनुसार ब्रह्म को सगुण ब्रह्म या ईश्वर कहते हैं। इसके अनुसार आत्मा एक शरीर-बद्ध सत्ता है। इसमें अहंभाव की उत्पत्ति होती है।

पारमाथिक दृष्टि जानियों की है जो यह समझ जाते हैं कि संसार माया है और ब्रह्म की अतिरिक्त अन्य कोई सत्ता नहीं है। संसार की असत्यता का ज्ञान हो जाने पर ब्रह्म को स्रष्टा नहीं माना जा सकता। ब्रह्म के लिए सर्वशक्ति, सर्वशक्तिमत्ता आदि गुणों का कोई अर्थ नहीं रह जाता। ब्रह्म में स्वयंतभेद भी न रहता है। इस पारमाथिक दृष्टि के अनुसार ब्रह्म निर्विकल्पक तथा निर्गुण हो जाता है। इसे निर्गुण ब्रह्म कहते हैं। इसके अनुसार शरीर भी अंतिम-मूलक हो जाता है और आत्मा तथा ब्रह्म में कोई भेद नहीं रह जाता है।

यह पारमाथिक दृष्टि भविष्य के दूर होने पर ही संभव है। भविष्य का मातृ वेदांत के ज्ञान होने पर ही होता है। भविष्य को दूर करने के लिए मनुष्य में इंद्रिय तथा मन व संयम, योग्य वस्तुओं से विराग, वस्तुओं की अनित्यता का ज्ञान तथा मृमंशुत्व अर्थात् मूर्खता के लिए प्रबल दृष्टा होना आवश्यक है। तत्पश्चात् ऐसे व्यक्ति को किसी योग्य गुरु वेदांत का श्रवण करना चाहिए और उसके सिद्धांतों का मनन तथा निदिध्यासन करना चाहिए। तत्पश्चात् शिष्य के योग्य हो जाने पर गुरु उसे कहता है—तत् त्वम् अस्मि (तुम ब्रह्म हो)। गुरु की इन उक्ति का वह मनन करता है और अंत में उसे माशान् हो जाता है कि वह ब्रह्मास्मि (मैं ब्रह्म हूँ)। यही पूर्णज्ञान है और इसी को मोक्ष कहते हैं। ऐसा ज्ञानी तथा मुक्त जीव शरीर में तथा संसार में रहकर भी अनागत रहता है। मांसाहारिक वस्तुओं को वह अगम्य समझता है। उनके प्रति उसे कोई भाग्यक्ति नहीं होती। वह संसार में रहकर भी संसार से विरक्त रहता है। किसी प्रकार की भाग्यक्ति

किसी प्रकार की भ्रांति उसकी बुद्धि को विचलित या प्रभावित नहीं कर सकती। याज्ञान के कारण वह पहले अपने को ब्रह्म से पृथक् समझता था। मिथ्याज्ञान के होने पर उसके दुःखों का भी अंत हो जाता है। जिस तरह ब्रह्म आनंद-स्वरूप उसी तरह मुक्त आत्मा भी वैसा ही हो सकता है।

उपनिषदों की व्याख्या रामानुज इस प्रकार करते हैं। ईश्वर ही पारमार्थिक सत्ता अचित् या अचेतन प्रकृति और चित् या चेतन आत्मा ईश्वर के ही अंश हैं। ईश्वर तथा सर्वप्रवृत्तमान है। इसमें अच्छे-अच्छे सभी गुण वर्तमान हैं। ईश्वर में अतः सर्वदा वर्तमान रहता है। ईश्वर ने अचित् से इस संसार की उसी प्रकार उत्पत्ति की जिस प्रकार मकड़ा अपने शरीर से अपने जाल की सृष्टि करता है। आत्मा भी इस ईश्वर में वर्तमान रहते हैं। वे अणु हैं। उनका स्वरूप स्वभावतः चिन्मय है। अतः प्रकाशमान है। कर्मानुसार प्रत्येक आत्मा को शरीर-धारण करना पड़ता है। अतः अणुयुक्त होना ही बंधन है। आत्मा का शरीर से पूरा-पूरा संबंध-विच्छेद मोक्ष होता है। अज्ञान से कर्म की उत्पत्ति होती है। कर्म ही बंधन का कारण है। बंधन प्रवृत्ति में आत्मा अपने स्वरूप को नहीं पहचान सकता। वह शरीर को ही अपना समझता है। अतः उसके आचरण भी उसी प्रकार के होते हैं। वह इंद्रिय-सुख का लालायित रहता है। वह संसार में आसक्त हो जाता और इसी आसक्ति के कारण बारंबार जन्म-ग्रहण करना पड़ता है। वेदांत से मनुष्य को ज्ञान होता है कि मनुष्य आत्मा उसके शरीर से भिन्न है। यह ईश्वर का एक अंश है, अतः इसका अस्तित्व ईश्वर ही निर्भर है। अनासक्त भाव से वेदविहित धर्मों का आचरण करने से कर्मों की संचित प्रवृत्ति नष्ट हो जाती है और अनंत ज्ञान प्राप्त होता है। साय-साय यह ज्ञान भी होता है कि ईश्वर ही एकमात्र सत्ता है जो प्रेम के योग्य है। मनुष्य अहंनिश ईश्वर की भक्ति करने लगता है तथा अपने को ईश्वर में अर्पित कर देता है। ईश्वर भक्ति से प्रसन्न होते हैं और भक्त को बंधन से मुक्त कर देते हैं। मुक्त आत्मा देहांत के बाद कभी जन्म ग्रहण नहीं करता। वह ईश्वर सदृश हो जाता है। ईश्वर के समान उसका भी चैतन्य विशुद्ध तथा दोषरहित हो जाता है। किंतु ये एक आत्मा हो जाते क्योंकि आत्मा अणु तथा ईश्वर विभू है। अणु विभू नहीं हो सकता।

रामानुज के अनुसार ईश्वर ही एकमात्र सत्ता है। ईश्वर के अतिरिक्त और सत्ता नहीं है। किंतु ईश्वर के अंतर्गत अनेक सत्ताएँ हैं। संसार की सृष्टि ईश्वर ही की है। अतः, रामानुजीय दर्शन को विशुद्ध अद्वैत नहीं कह सकते हैं। इसे विशिष्टाद्वैत कहते हैं। यह अद्वैतवाद इसलिए है कि यह ईश्वर को ही एकमात्र सर्वव्यापी सत्ता मानता है। किंतु ईश्वर अन्य सत्ताओं से अर्थात् चिन्मय आत्माओं से अचित् पदार्थों से विशिष्ट वा समन्वित है, इसलिए इसे विशिष्टाद्वैत कहते हैं।

चार्वाक-दर्शन

१. उत्पत्ति और प्रतिपाद्य विषय

जड़वाद उस सिद्धांत को कहते हैं जिसके अनुसार जड़ ही एकमात्र तत्त्व इसके अनुसार मन तथा चैतन्य की उत्पत्ति जड़ से ही होती है। जड़वादियों का साधारण प्रवृत्ति यह है कि वे ईश्वर, धर्म, आत्मा जड़वाद का अर्थ उच्च तत्त्वों को जड़ जैसे निम्न तत्त्वों में परिणत करने का करते हैं। वे जड़ ही को सभी पदार्थों का मूल समझते हैं। जड़वाद की दृष्टि आध्यात्मिक से प्रतिकूल है।

जड़वाद भारतवर्ष में किसी-न-किसी रूप में प्राचीनकाल से ही प्रचलित है। उल्लेख वेदों में, बौद्ध-ग्रंथों में, पुराणों में तथा दार्शनिकों में भारतीय जड़वाद भी पाया जाता है। किंतु जड़वाद पर कोई स्वतंत्र ग्रंथ का कोई कमबद्ध मिलता। अन्य दर्शनों की तरह इसके समर्थकों का न तो ग्रंथ प्राप्त नहीं है सुसंगठित संप्रदाय ही मिलता है और न कोई ग्रंथ ही। केवल प्रत्येक भारतीय दर्शन में चार्वाक-मत अर्थात् जड़वाद का प्रयोग किया गया है। मुख्यतः इसीसे चार्वाक-मत का परिचय मिलता है।

प्राचीन भारतीय साहित्य में जड़वादी के लिए प्रायः 'चार्वाक' शब्द व्यवहृत गया। चार्वाक शब्द का मूल अर्थ क्या था इसका पता नहीं है। कुछ विद्वानों का यह कि चार्वाक एक ऋषि का नाम था। जिन्होंने जड़वाद का प्रतिपादन किया था। उनके अनुयायी भी चार्वाक कहलाए। इस तरह जड़वादी का दूसरा नाम चार्वाक हो। अन्य विद्वानों का कथन है कि चार्वाक किसी व्यक्ति का नाम नहीं था। 'चार्वाक' 'चर्व' धातु से निष्पन्न है। 'चर्व' का अर्थ चबाना या भोजन करना है। चूंकि जड़मत में धाने-शेने पर ज्यादा जोर दिया जाता है इसलिए इसका नाम 'चार्वाक' पड़ा चार्वाकों का कहना था—'पित्र, म्याद च वरलोचने इत्यादि।'

अन्य विद्वान् कहते हैं कि जड़वादियों को चार्वाक नाम इसलिए दिया है कि उनके यथन (याक्) बड़े मोठे होते थे। 'चाक्' (मुंदर) 'चाक्' का कारण वे चार्वाक कहलाए। कुछ अन्य विद्वान् यह कहते हैं कि जड़वाद को बृहस्पति थे। इस विचार के समर्थन में निम्नलिखित प्रमाण दिए जाते हैं। मौर्य के पुत्र बृहस्पति जिन वैदिक ऋषियों के ऋषि हैं उनमें स्वतंत्र विचार विरोध की सहज है। (२) महाभारत तथा अन्य कतिपय ग्रंथों में इन का उल्लेख पाया जाता है कि जड़वादी विचारों का समर्थन बृहस्पति ने किया

१ पद-दर्शन-समुच्चय—मोक्षमत्तमतम्।

२ पद-दर्शन-समुच्चय तथा सर्व-दर्शन सप्तह द्वात्रिंशत्।

(३). कतिपय विद्वानों ने कुछ ऐसे सूत्रों तथा श्लोकों का उल्लेख किया है जिन्होंने बृहस्पतिप्रणीत समझते हैं। कुछ विद्वानों का तो कथन है कि देवताओं के गुरु बृहस्पति ने चार्वाक मत का प्रचार देवताओं के शत्रुओं में अर्थात् दानवों में किया। उनके प्रचार का अभिप्राय यह था कि चार्वाक मत के उपदेशों के अनुसार लोकोत्पत्ति से दानवों का आप-से-आप नाश हो जाए।

भारतीय जड़वाद के प्रवर्तक जो कोई भी हों, वर्तमान समय में 'चार्वाक' 'जड़वादी' 'जड़वादी' का पर्यायवाची शब्द हो गया है। जड़वाद को 'लोकायतमत' भी चार्वाक या लोकायतिक कहते हैं, क्योंकि यह लोगों में आयत या विस्तृत है। इसलिए जड़वादी को लोकायतिक भी कहते हैं।

यों तो जड़वादी विचारों का उल्लेख विभिन्न ग्रंथों में जहाँ-तहाँ पाया जाता है, फिर भी हम उन विचारों को एक सुगठित रूप दे सकते हैं तथा उनमें जो प्रमाण-विज्ञान, तत्त्व-ज्ञान तथा नीति-विज्ञान संबंधी सिद्धांत हैं उनका पृथक्-पृथक् वर्णन कर सकते हैं।

२. प्रमाण-विचार

चार्वाक-दर्शन मुख्यतया अपने प्रमाण-संबंधी विचारों पर ही अवलंबित है। प्रमाण-विज्ञान की प्रधान समस्याएँ ये हैं—हमारे तत्त्व-ज्ञान की सीमा क्या है? उनकी उत्पत्ति एवं विकास कैसे होता है? ज्ञान-प्राप्ति के लिए क्या-क्या प्रमाण प्रत्यक्ष एकमात्र है? विभिन्न प्रमाणों का विचार भारतीय प्रमाण-विज्ञान का प्रधान है। एक प्रधान-अंग है। तत्त्व-ज्ञान या यथार्थ ज्ञान को प्रमाण कहते हैं। प्रमाण के कारण को (अर्थात् जिसके द्वारा यथार्थज्ञान उत्पन्न होता है उसको) प्रमाण कहते हैं। कितने प्रकार के प्रमाण हैं इस विषय में भारतीय दार्शनिकों में मतभेद है जो क्रमशः स्पष्ट होगा। चार्वाक के अनुसार प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रमाण है। उनके अनुसार केवल इंद्रियों के द्वारा ही विश्वासयोग्य ज्ञान प्राप्त हो सकता है। इंद्रिय-ज्ञान ही एकमात्र यथार्थज्ञान है। इस मत के प्रतिपादन के लिए चार्वाक अनुमान तथा श्रद्धा जैसे प्रमाणों का खंडन करते हैं।

(१) अनुमान निश्चयात्मक नहीं है

अनुमान को हम प्रमाण नहीं मान सकते हैं जब इसके द्वारा प्राप्त ज्ञान संशय रहित तथा वास्तविक हो। किंतु अनुमान में इन बातों का सर्वथा अभाव है। जब हम

प्रत्यक्षमेकं, चार्वाकाः कणादसुगती पुनः ।

अनुमानं च तच्चापि सांख्याः शब्दं च ते अपि ॥

न्यायकदेशिनोऽप्येवम् उपमानं च केचन ।

अर्थापित्या सहैतानि चत्वार्याहि प्रमाकरः ॥

अभावपष्ठान्येतानि भाट्टा वेदान्तिनस्तथा ।

संभवेतिह्ययुक्तानि तानि पौराणिका जगुः ॥

अनुमान संबंधात्मक है, क्योंकि यह व्याप्ति पर निर्भर करता है। धूमवान् पर्वत को देखकर इस निश्चय पर पहुँचते हैं कि पर्वत वह है तो हम प्रत्यक्ष से अप्रत्यक्ष पर चले जाते हैं। नियमित अनुसार इस प्रकार का प्रमाण सर्वथा युक्तिपूर्ण है क्योंकि धूम आगि में व्याप्ति का संबंध वर्तमान है। अतः हम कहें हैं कि—

जितने धूमवान् पदार्थ हैं, वे सभी वह्निमान् हैं।

पर्वत धूमवान् है।

अतः पर्वत वह्निमान् है।

चारोंकों का कहना है कि अनुमान सभी युक्तिपूर्ण तथा निश्चयात्मक हो सग्रा व्याप्ति-वाक्य सर्वथा निःसंदेह हो; क्योंकि व्याप्ति-वाक्य में ही लिंग का साम्य पूर्णव्यापक संबंध स्थापित रहता है। धूमवान् पर्वत को निश्चय ही व्याप्ति संभव समझकर ठंग से वह्निमान् सभी मान सकते हैं जब सभी धूमवान् वास्तव में वह्निमान् हों। सभी धूमवान् पदार्थ वह्निमान् हैं, हम सभी सिद्ध कर सकते हैं जब हम सभी धूमवान् पदार्थों को उनके साथ वह्नि के संबंध को भी देख सकें। किंतु यह सर्वथा असंभव है। भूत तथा पर्वत की तो बात ही क्या, वर्तमान समय में भी संसार के भिन्न-भिन्न भागों में जो पदार्थ हैं उन्हें भी हम नहीं देख सकते। अतः यह स्पष्ट है कि हम प्रत्यक्ष के द्वारा व्याप्ति की स्थापना नहीं कर सकते। अनुमान के द्वारा भी हम इसे स्थापित नहीं कर सकते। जिस अनुमान के द्वारा हम इसकी स्थापना करेंगे उसकी सत्यता भी तो व्याप्ति ही निर्भर करती है। इस तरह यहाँ अन्योन्याश्रय दोष हो जाता है। व्याप्ति की स्थापना हम शब्द के द्वारा भी नहीं कर सकते हैं क्योंकि शाब्दिक प्रमा भी अनुमान के द्वारा ही होती है। दूसरी बात यह है कि यदि अनुमान सदा शब्द-प्रमाण पर ही निर्भर हो तो कोई भी व्यक्ति अपने आप से अनुमान नहीं कर सकता। उसे गर्वदा किसी विश्वास व्यक्ति पर निर्भर करना होगा।

यहाँ यह प्रत्युत्तर दिया जा सकता है कि हम सभी धूमवान् तथा वह्निमान् पदार्थों को नहीं देख सकते हैं, किंतु उनके सामान्य धर्मों को अर्थात् 'धूमत्व' तथा 'वह्नित्व' प्रत्यक्ष देख सकते हैं। अतः सभी धूमवान् पदार्थों तथा वह्निमान् पदार्थों को बिना 'धूमत्व' तथा 'वह्नित्व' में नियत संबंध स्थापित किया जा सकता है। इस संबंध स्थापित करने के लिये सभी धूमवान् पदार्थों को देखकर यह अनुमान किया जा सकता है कि यह वह्निमान् है। चारोंकों इस युक्ति का भी खंडन करते हैं। वस्तुतः प्रमाण द्वारा धूमत्व का ज्ञान संभव ही नहीं है। धूमत्व तो एक जाति या सामान्य है जो धूमवान् पदार्थों में वर्तमान है। अतः जबतक सभी धूमवान् पदार्थों का प्रत्यक्ष ज्ञान तक उनके सामान्य का ज्ञान नहीं हो सकता। किंतु, सभी धूमवान् पदार्थों का प्रत्यक्ष ज्ञान संभव नहीं है। अतः 'धूमत्व' के लिये उन धूमवान् पदार्थों का सामान्य समता ही जिन्हें हमने देखा है। अर्थात् धूमत्व अप्रत्यक्ष धूमवान् पदार्थों का सामान्य नहीं मान

ता । इससे यह स्पष्ट है कि कुछ व्यक्तियों को देखकर व्याप्ति-ज्ञान नहीं हो सकता ।

यहाँ एक प्रश्न उठ सकता है कि यदि संसार में कोई निश्चित सर्वव्यापक नियम है तो सांसारिक वस्तुओं में नियमितता क्यों पाई जाती है ? आग सर्वदा क्यों रहती है ? जल सदा शीतल क्यों रहता है ? चार्वाक इसका उत्तर यह है कि यह वस्तुओं का स्वभाव है । वस्तुओं के प्रत्यक्ष धर्म को समझने के लिए ही अप्रत्यक्ष नियम की कल्पना करना अनावश्यक है । यह सर्वथा अनिश्चित है वस्तुओं में जो नियम अतीत में पाया गया है वह भविष्य में भी पाया जाएगा ।

आधुनिक तर्क-विज्ञान से यह प्रश्न आ सकता है कि क्या धूम तथा वह्नि की व्याप्ति कार्य-कारण-संबंध कार्य-कारण-संबंध के अनुसार स्थिर नहीं की जा सकती है ? चार्वाक स्थापना भी इसका यह उत्तर देंगे कि कार्य-कारण-संबंध भी एक व्याप्ति है । हो सकती है अतः इसकी स्थापना भी उपर्युक्त कठिनाइयों के कारण संभव नहीं है ।

चार्वाक साथ-साथ यह भी उत्तर देंगे कि दो वस्तुओं को कई बार साथ-साथ देखकर कार्य-कारण-संबंध या अन्य किसी व्याप्ति की स्थापना नहीं कर सकते हैं । क्योंकि संबंध स्थापित करने के लिए यह जान लेना आवश्यक होता है कि उन दोनों वस्तुओं साहचर्य (एक साथ रहना) किसी अलसित कारण या अन्य उपाधि पर तो निर्भर नहीं ता । कोई व्यक्ति कई बार अग्नि को धूम के साथ देखता है । उसके बाद वह केवल न को देखकर धूम का अनुमान करता है । यहाँ दोष की संभावना रह जाती है । कि यहाँ उपाधि की अवहेलना की गई है । जैसे—इंधन की आर्द्रता । अग्नि के साथ धूम हो सकता है जब इंधन आर्द्र रहे । जब तक दो वस्तुओं का संबंध उपाधि रहित नहीं तब तक यह अनुमान का सही आधार नहीं माना जा सकता । प्रत्यक्ष के द्वारा यह नहीं हो सकता कि कोई व्याप्ति उपाधि-रहित है, क्योंकि प्रत्यक्ष व्यापक नहीं सकता । यह संभव नहीं है कि प्रत्यक्ष के द्वारा सभी उपाधियों का ज्ञान प्राप्त हो । धि-निरास के लिए अनुमान या शब्द की सहायता लेना भी अनुचित होगा, क्योंकि स्वयं संदिग्ध है । और जो स्वयं असिद्ध है वह दूसरे को साधन कैसे कर सकता है ?
यम् अस्मिन् कर्म परान् साधयति !

यह सत्य है कि हम अनुमान के अनुसार नि.शंक अपना कार्य करते हैं । लेकिन इसका केवल यह होता है कि हम बिना विचारे अनुमान की सत्यता मान लेते हैं और उसी भ्रान्त धारणा पर काम करते हैं । यह ठीक है कि कभी-कभी कभी कुछ काकतालीय न्याय से (संयोगवश) हमारे अनुमान सही निकल आते मान सही हैं । किंतु हमें यह नहीं भूल जाना चाहिए कि अनेक बार वे गलत ल आते हैं भी पाए जाते हैं । अतः हम नहीं कह सकते कि अनुमान अवश्य ही प्रामाणिक होता है । अनुमानों का प्रामाणिक होना स्वाभाविक धर्म है । कुछ अनुमान प्रामाणिक होते, कुछ नहीं होते हैं ।

(२) शब्द भी प्रमाण नहीं है

नया योग्य या प्रवीण व्यक्तियों का शब्द प्रमाण नहीं है? क्या
 से प्राप्त ज्ञान के अनुसार हम अपने कार्य नहीं करते हैं? यहाँ चार्वाक यह उत्तर देते
 कि विश्वासयोग्य व्यक्तियों से ज्ञान शब्द के रूप में मिलता है।
 अप्रत्यक्ष वस्तुओं के शब्दों का सुनना तो प्रत्यक्ष है। इस तरह
 के संबंध में के द्वारा होता है। इसलिए इसको प्रामाणिक मानना चाहिए।
 शब्द विश्वासयोग्य किन्तु यदि शब्द से ऐसी वस्तुओं का बोध हो जो प्रत्यक्ष से बाहर
 नहीं हो सकता अर्थात् यदि शब्द से अप्रत्यक्ष वस्तुओं का बोध होता हो तो वह
 दोषरहित नहीं कहा जा सकता। तथाकथित शब्द-प्रमाण से
 हम लोगों को मिथ्याज्ञान प्राप्त होता है। अनेक व्यक्तियों को
 में पूरा विश्वास है। किन्तु वेद क्या है? वेद तो उन धूर्त पुरोहितों का कृत्य है जो
 अज्ञान तथा विश्वासपरायण मनुष्यों को धोखे में डालकर
 वेद भी विश्वास-जीविका का प्रबंध किया है। इन पुरोहितों ने झूठी-मूठी भाषाएँ
 योग्य नहीं है झूठे-झूठे प्रलोभन देकर मनुष्यों को वैदिक कर्मों के अनुसार चलने
 प्रेरित किया है। इन कर्मों से लाभ केवल पुरोहितों को होता है।

यहाँ एक प्रश्न उठ सकता है। यदि हम अनुभवी तथा योग्य व्यक्ति के शब्दों
 विश्वास न कर सकेंगे, तो क्या हमारा ज्ञान अत्यंत संकुचित न पड़ेगा?
 अनुमान-सिद्ध और हमारे कार्यों में बाधा न पहुँचेगी? यहाँ चार्वाक निम्न
 शब्द अनुमान की उत्तर देते हैं। शब्द से प्राप्त जितने भी ज्ञान है, वे सभी अनुमान
 तरह ही संदिग्ध है सिद्ध है। किसी भी शब्द को हम इसलिए मानते हैं कि यह विश्वास
 योग्य होता है। अतः शब्द से ज्ञान प्राप्त करने के लिए एक अनुमान
 की आवश्यकता होती है। यह अनुमान इस तरह का होता है—

सभी विश्वासयोग्य व्यक्तियों के वाक्य मान्य
 यह विश्वासयोग्य व्यक्ति का वाक्य
 अतः यह मान्य

इसमें यह स्पष्ट है कि शब्द के द्वारा प्राप्त किया हुआ ज्ञान अनुमान
 अवलंबित होता है। इसलिए शब्द की प्रामाणिकता उसी प्रकार संदिग्ध है
 प्रकार अनुमान की। अनुमान की तरह हम शब्द को भी विश्वासयोग्य मानते
 उससे अनुसार अपने कार्य करने हैं। कभी-कभी इन विश्वास के अनुसार
 करने से सफलता मिल जाती है, किन्तु अनेक बार नहीं भी मिलती है।
 शब्द-ज्ञान प्राप्ति का यद्यपि और निर्भर योग्य साधन नहीं माना जा सकता।

संक्षेप में चार्वाक का कहना यह है। चूंकि यह सिद्ध नहीं हो सकता कि शब्द
 तथा शब्द विश्वास योग्य है, इसलिए प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रमाण है।

३. तत्त्व-विचार

विषय के मूल तथ्यों के संबंध में चार्वाकों का मत उनके प्रमाण-संग्रहीत
 पर अवलंबित है। चूंकि प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रमाण है इसलिए हम केवल उन्हीं तथ्यों

अस्तित्व को मान सकते हैं जिनका प्रत्यक्ष हो सकता है। ईश्वर ही एकमात्र आत्मा, स्वर्ग, जीवन की नित्यता, अदृष्ट आदि विषयों को हम नहीं मान सकते, क्योंकि इनका प्रत्यक्ष नहीं होता है। हमें केवल जड़-द्रव्यों का ही प्रत्यक्ष होता है। अतः हम केवल उन्हीं को मान सकते हैं। इस प्रकार चार्वाक जड़वाद का प्रतिपादन करते हैं। इनके मत के अनुसार जड़ ही मात्र तत्त्व है।

(१) संसार चार भूतों से निर्मित है

जड़-जगत् के निर्माण के संबंध में अनेक भारतीय दार्शनिकों का मत है कि आकाश, अग्नि, जल तथा पृथ्वी इन पंचभूतों से यह जगत् निर्मित है। किंतु चार्वाक आकाश के अस्तित्व को नहीं मानते। क्योंकि इसका ज्ञान अनुमान के द्वारा होता है, प्रत्यक्ष के द्वारा नहीं होता है। अतः संसार चार प्रकार के प्रत्यक्ष भूतों से ही निर्मित है। इन तत्त्वों से केवल निर्जिव पदार्थों की ही उत्पत्ति नहीं हुई है। किंतु उद्भिद् आदि सजीव द्रव्य भी से उत्पन्न हुए हैं। प्राणियों का जन्म तत्त्वों के संयोग से होता है। मृत्यु के वे फिर भूतों में ही मिल जाते हैं।

(२) आत्मा नहीं है

हम ऊपर कह आए हैं कि चार्वाक के अनुसार प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रमाण है। प्रत्यक्ष दो प्रकार के हो सकते हैं—बाह्य तथा मानस। मानस प्रत्यक्ष के द्वारा हम आंतरिक भावों का ज्ञान प्राप्त करते हैं। इस तरह आंतरिक भावों के ज्ञान से चैतन्य का भी प्रत्यक्ष होता है। चैतन्य बाह्य जड़-द्रव्यों में नहीं पाया जाता है। तो क्या हम नहीं कह सकते कि हमारे अंतर्गत एक अभौतिक सत्ता है हम आत्मा कहते हैं और जिसका गुण चैतन्य है?

चार्वाक स्वीकार करते हैं कि चैतन्य का ज्ञान प्रत्यक्ष के द्वारा होता है। किंतु यह नहीं मानते कि चैतन्य किसी अभौतिक तत्त्व अर्थात् आत्मा का गुण है। आत्मा का तो कभी प्रत्यक्ष नहीं होता। जड़-तत्त्वों से बने जो हमारे शरीर हैं वे उन्हीं का तो प्रत्यक्ष होता है। चैतन्य हमारे शरीर के अंतर्गत है, इसलिए चैतन्य को शरीर का ही गुण मानना चाहिए। चेतन शरीर को ही आत्मा कहना है। “चैतन्यविशिष्टो देहः एव आत्मा”। आत्मा एवं शरीर के तादात्म्य का दैनिक अनुभवों से भी प्राप्त होता है। “मैं मोटा हूँ”, “मैं लंगड़ा हूँ”, “मैं बूढ़ हूँ” ये वाक्य आत्मा और शरीर की एकता को ही प्रमाणित करते हैं। यदि आत्मा शरीर से भिन्न हो तो इन वाक्यों का कोई अर्थ नहीं रह जाता है।

यहाँ यह आक्षेप किया जा सकता है कि चैतन्य का अस्तित्व तो किसी भी जड़-तत्त्व में नहीं पाया जाता। और जब तत्त्वों में ही इसका अभाव होगा तो उनके योग से बने शरीर में इसका प्रादुर्भाव कैसे हो सकता है? चार्वाक इसका यह उत्तर देते हैं। जड़ों के संयोग से किसी वस्तु का निर्माण होता है। यह संभव है कि तत्त्वों में, यदि किसी

गुण-विशेष का अभाव भी रहे तो उसकी उत्पत्ति उस निमित्त वस्तु में हो जा सके। पान, चूना, सुपारी में लाल रंग का अभाव है। किंतु इनको जब एक साथ है तो उनमें लाल रंग की उत्पत्ति हो जाती है। एक ही वस्तु को भिन्न-भिन्न स्थानों में रखने से भी उसमें नए-नए गुणों का आविर्भाव होता है। गुड़ में मादकता का है। किंतु गुड़ के सड़ जाने पर वह मादक हो जाता है। इसी प्रकार भी सम्मिश्रण यदि एक विशेष ढंग से हो तो शरीर की उत्पत्ति होती है। गुण चैतन्य का आविर्भाव होता है। शरीर से भिन्न आत्मा के अस्तित्व का प्रमाण नहीं है।

शरीर से भिन्न यदि आत्मा का अस्तित्व नहीं है तो उसके भ्रमर या निल्वे की कोई प्रश्न ही नहीं उठ सकता। मृत्यु के बाद शरीर नष्ट हो जाता है। और जीवन का अंत समझना चाहिए। पूर्वजीवन, भविष्यजीवन, पुनर्जन्म, स्वर्ग, कामभोग—ये सभी विश्वास निराधार हैं।

(३) ईश्वर नहीं है

आत्मा की तरह ईश्वर के अस्तित्व में भी विश्वास नहीं किया जा सकता, क्योंकि का भी प्रत्यक्ष नहीं होता है। जड़-तत्त्वों के सम्मिश्रण से संसार की उत्पत्ति इसके लिए किसी स्रष्टा की कल्पना अनावश्यक है। यही ईश्वर की कल्पना हो सकती है कि क्या संसार की सृष्टि के लिए जड़-तत्त्वों का ही अनावश्यक है आप-से-आप हो जाता है? किसी भी वस्तु के लिए उपादान के साथ-साथ निमित्त कारण की भी आवश्यकता होती है। के घड़े बनाने में मिट्टी की आवश्यकता है। मिट्टी घड़े का उपादान कारण है। मिट्टी के अतिरिक्त एक निमित्त कारण अर्थात् कुंभकार की आवश्यकता है जो मिट्टी का रूप देता है। चार्वाक के अनुसार जो चार भूत हैं वे संसार के केवल कारण हैं। इसके अतिरिक्त एक निमित्तकारण अर्थात् ईश्वर की आवश्यकता जो इन उपादानों को लेकर इस विविध संसार की सृष्टि करता है। इसके उत्तर में कहते हैं कि जड़-तत्त्वों का स्वयं अपने-अपना स्वभाव है। अपने-अपने स्वभाव के ही वे संयुक्त होते हैं और उनके स्वतः सम्मिश्रण से संसारे की उत्पत्ति होती है। लिए ईश्वर की आवश्यकता नहीं है। इसका कोई प्रमाण नहीं है कि हम जगत् की किसी उद्देश्य की पूर्ति के लिए हुई है। अधिक युक्ति-संगत यही है कि इसकी जड़-तत्त्वों के आकस्मिक संयोग में हुई है। अतः चार्वाक ईश्वर को नहीं मानते अनीश्वरवादी हैं।

चार्वाक के अनुसार जड़भूतों के अंतर्निहित स्वभाव से ही जगत् की उत्पत्ति होती है। इसलिए चार्वाक-मत 'स्वभाववाद' भी कहना जाता है। इसे यदुच्छापाद भी है। क्योंकि इसके अनुसार संसार की उत्पत्ति किसी प्रयोजन-माधन के लिए नहीं है। संसार तो जड़-तत्त्वों का आकस्मिक संयोग है। चार्वाक-मत प्रत्यक्षवाद की जा सकता है क्योंकि यह केवल प्रत्यक्ष वस्तुओं के अस्तित्व को मानता है।

४. चार्वाक के नैतिक विचार

मानव-जीवन का चरम लक्ष्य क्या है ? कौन ऐसा चरम लक्ष्य है जिसको मनुष्य प्राप्त कर सकता है ? किस सिद्धांत के अनुसार नैतिक विचारों का निर्णय होता है ? चार्वाक अपने तत्व-ज्ञान के अनुसार ही नैतिक प्रश्नों का भी विचार करते हैं ।

मीमांसक प्रभृति कुछ विचारक स्वर्ग को मानव-जीवन का चरम लक्ष्य मानते हैं । स्वर्ग पूर्ण आनंद की अवस्था को कहते हैं । इहलोक में वैदिक आचारों के अनुसार चलने से परलोक में स्वर्ग की प्राप्ति हो सकती है । चार्वाक इसे नहीं मानते हैं, क्योंकि यह परलोक के विश्वास पर भ्रमलंबित है । इनके अनुसार तो परलोक का कोई प्रमाण ही नहीं है । स्वर्ग और मरक पुरोहितों की मिथ्या कल्पनाएँ हैं । पुरोहित-वर्ग अपने ध्यावसायिक लाभ के लिए लोगों को नाना प्रकार के भय और प्रलोभन देकर वैदिक आचारों को करने के लिए बाध्य करता है । बुद्धिमान् पुरुष उनसे प्रतारित नहीं हो सकते हैं ।

अन्यान्य दार्शनिक मोक्ष को जीवन का अंतिम लक्ष्य मानते हैं । दुःखों का पूर्ण-विनाश मोक्ष है । कुछ विचारकों का मत है कि मोक्ष मृत्यु के उपरांत ही मिल सकता है । किंतु कुछ लोगों का कहना है कि यह इसी जीवन में मिल सकता है । चार्वाक इनमें से किसी मत को नहीं मानते हैं । उनका कहना यह है कि यदि मोक्ष का अर्थ आत्मा का शारीरिक बंधन से मुक्त होना है तो यह कदापि संभव नहीं है । क्योंकि आत्मा नाम की कोई सत्ता ही नहीं है । मोक्ष का अर्थ यदि जीवन-काल में ही दुःखों का अंत होना समझा जाए, तब भी यह संभव नहीं है । क्योंकि शरीर-धारण तथा सुख-दुःख में अविच्छेद्य संबंध है । दुःख को कम किया जा सकता है तथा सुख की वृद्धि हो सकती है, किंतु दुःखों का पूर्णविनाश तो मृत्यु से ही हो सकता है । बृहस्पतिस्मृत में कहा है—“मरणम् एव अपवर्गः” । कुछ व्यक्ति अपनी स्वाभाविक प्रवृत्तियों को दबाकर सुख-दुःख से रहित अवस्था को प्राप्त करना चाहते हैं । वे ऐसा इसलिए करते हैं कि बहुधा सुख के साथ दुःख भी मिला रहता है । ऐसे व्यक्ति मूर्ख हैं । कोई भी बुद्धिमान् व्यक्ति अन्न को इसलिए नहीं छोड़ता कि उसमें भूसा लगा हुआ है । काँटों के कारण मछली छाना नहीं छोड़ा जाता । पशुओं के द्वारा ध्वंस हो जाने के डर से कृषि नहीं छोड़ी जाती है । भिक्षुओं से माँगें जाने के डर से भोजन पकाना नहीं बंद किया जाता ।^१ हमलोगों का अस्तित्व शरीर में तथा वर्तमान जीवन तक ही

१ त्याज्यं सुखं विषयसंगमजन्यं पुंसां
दुःखोपसृष्टमिति । । । । । । । । । । ।
मूर्खविचारणं । । । । । । । । । । ।
ग्रीहीन् जिहासति सितोत्तमतण्डुलाद्यान्
को नाम भोस्तुपकणोपहितान् हितार्थी ।—सर्वदर्शन संग्रह

२ नहि भिक्षुकाः सन्तीति । स्यात्यो नाधिश्चीयन्ते ।
नहि मृगाः सन्तीति सालयो नोप्यन्ते ।—स० द० सं०

सीमित है। अतः, इस शरीर के द्वारा जो सुख प्राप्त हो सकता है वही हमारा एक लक्ष्य होना चाहिए। परलोक-सुख की झूठी आशा में रहकर हमें इस जीवन के सुख भी ठुकरा नहीं देना चाहिए। "कल भयूर मिलेगा" इस आशा में कोई हाथ में भारशु को नहीं छोड़ता।^१ संदिग्ध स्वर्णमुद्रा से निश्चित कोई ही अधिक मूल्यवान् है। ह्म धन को परहस्तगत करना मूर्खता है। अतः मनुष्य का लक्ष्य यह होना चाहिए कि वर्तमान जीवन में अधिक-से-अधिक कितना सुख प्राप्त कर सकता है और अपने दुःख अधिक-से-अधिक कितना कम कर सकता है। सफल जीवन यही है जिसमें अधिक-अधिक सुख भोग होता है। अच्छा काम यही है जिससे दुःख की ओर धुख ही जीवन अधिक सुख मिलता है। बुरा काम वही है जिससे सुख की ओर का लक्ष्य है अधिक दुःख मिलता है। चार्वाक के इस मत को हम मुदा (Hedonism) कह सकते हैं। सुखवाद के अनुसार सुखमय जीवन का अंतिम लक्ष्य है।

कुछ भारतीय दार्शनिक कहते हैं कि पुरुषार्थ चार हैं—अर्थ, काम, धर्म और मोक्ष। चार्वाक धर्म और मोक्ष को स्वीकार नहीं करते। मोक्ष का अर्थ पूर्ण दुःख विनाश है मृत्यु होने से ही संभव हो सकता है। कोई भी बुद्धिमान व्यक्ति धर्म और मोक्ष को अपनी मृत्यु की कामना नहीं करता। शास्त्र विषवासयोग्य जीवन का लक्ष्य है। अतः धर्म और मोक्ष को हम पुरुषार्थ नहीं मान सकते। हम के नहीं माना जा अर्थ और काम को अपने जीवन का लक्ष्य मान सकते हैं। बुद्धि संपत्ति। अर्थ काम व्यक्तियों को अर्थ और काम के लिए ही प्रयत्न करना चाहिए का साधन है। इन दोनों में काम ही अंतिम लक्ष्य हो सकता है। अर्थ का लक्ष्य नहीं हो सकता। यह तो कामप्राप्ति के लिए एक साधन

इस तरह हम देखते हैं कि चार्वाक शास्त्रों को, धर्माधर्म को तथा परलोक को नहीं मानते हैं। इसीलिए वे योगादि कर्मों का भी विरोध करते हैं। इनके अनुसार स्वर्ग पाने के लिए, नरक से बचने के लिए या प्रेतात्माओं की तृप्ति के लिए वैदिक कर्म करना सर्वथा व्यर्थ है। वे वैदिक कर्मों का उपहास करते हैं।^२ वे कहते हैं कि यदि व्याज में अर्पित किया हुआ प्रेतात्मा की भूय मिटा सकता है तो कोई पवित्र भोजन की वस्तु साध-भाय क्यों लिए फिरता है? उसका मुद्दय क्यों नहीं उसकी धुधा-पाति के लिए उसके घर पर ही भोजन अर्पित कर देता है?^३

१ सरमय कपोतः न ह्यो भयूरः।

२ न स्वर्गो नापवर्गो वा नैवात्मा पारलौकिकः।
नैव यर्नाथमादीनां त्रिमूर्त्यः पञ्चदायिवाः॥
अग्निहोतं यजोवेदादिदण्डं भस्मगुण्डनम्।
बुद्धिपीडयहीनानां जीविकेति मूर्ख्यनिः॥
यजोवेदस्य कर्तारो भण्डधूसंनिगाधराः॥
जगंरी नृपेरीत्यादि पण्डितानां वयः स्मृतम्॥

३ पण्डनामिह जलूनां वृषा पाथेभरत्पना।
मेहस्यइतथादेन पवित्रनिरवारिणा॥

ये भी कोठरियों में अर्पित किए हुए भोजन से ऊपर रहनेवालों की भूख क्यों नहीं भि जाती है? पुरोहितों का यदि वास्तविक विश्वास है कि यज्ञ में बलिदान किया जा पशु स्वर्ग पहुँच जाता है तो वे क्यों नहीं पशुओं के बदले अपने माँ-बाप की जेब भर देते हैं ताकि वे स्वर्ग जा सकें?'

इस प्रकार हम देखते हैं कि चार्वाकों के लिए आचार-व्यवहार के प्रतिरिक्त कोई धर्म नहीं है और लौकिक-व्यवहार भी सुख के लिए ही है। चार्वाक नैतिक विचार उनके जड़वाद का ही परिणाम है।

५. उपसंहार

ग्रीस के दार्शनिक एपिक्यूरस (Epicurus) के अनुयायियों की तरह भारत के चार्वाकों को भी लोगों ने घृणा की दृष्टि से ही देखा है, उन्हें समझने भारतीय दर्शन को का अधिक प्रयत्न नहीं किया है। सर्वसाधारण में तो 'चार्वाक' शब्द तर्वाक की देन ही निन्दावाचक हो गया है। किंतु दार्शनिकों को यह स्मरण रखना चाहिए कि भारतीय दर्शन चार्वाक मत का कितना श्रेणी है। संशयवाद और अज्ञेयवाद तो स्वतंत्र विचार के परिचायक हैं जो बिना समीक्षा किए हुए प्रचलित तर्कों को नहीं मानते हैं। दर्शनशास्त्र स्वतंत्र विचार से उत्पन्न है। दर्शनशास्त्र के लिए आवश्यक है कि वह अपने को सुदृढ़ बनाने के निमित्त संशयवादियों के आक्षेपों को दूर करे। संशयवादी जनसाधारण के विचारों को दोषयुक्त बताकर नई-नई समस्याएँ बढ़ी-करते हैं। ऐसी-ऐसी समस्याओं का समाधान कर दर्शन और भी पुष्ट और समृद्ध हो जाता है। कांट एक प्रख्यात पाश्चात्य दार्शनिक था। उन्होंने यह स्वीकार किया है कि संशयवाद के श्रेणी है। उन्होंने कहा है कि "हूम के संशयवाद ने मुझे अन्धविश्वास की निद्रा से जगाया"। इसी तरह हम कह सकते हैं कि चार्वाक-मत ने भारतीय-दर्शन को हठ विश्वास से बचाया है। हम इसकी चर्चा ऊपर कर चुके हैं कि सभी भारतीय दर्शनों ने चार्वाक के आक्षेपों को दूर करने का प्रयत्न किया है। चार्वाक-मत ही मानो उनके विचारों के मूल्यांकन की कसौटी थी। अतः चार्वाक-मत में दो महत्वपूर्ण बातें पाई जाती हैं। एक तो चार्वाक ने अनेक दार्शनिक समस्याएँ उपस्थित कीं। दूसरे, इसके कारण अनेक दार्शनिक हठ-विश्वास से बच सके और अपने विचारों का युक्ति-पूर्वक विवेचन कर सके।

सुखवाद के कारण ही चार्वाक की निन्दा हुई है। किंतु सुखभोग कोई घृणा का विषय नहीं है। अन्य लोगों ने भी सुख को किसी न किसी रूप में वांछनीय माना है। यह गहिम तभी होता है जब यह अश्लील तथा स्वार्थपूर्ण होता है। कुछ चार्वाक निकृष्ट इंद्रिय सुख को ही जीवन का आदर्श मानते थे। किंतु चार्वाकों के दो वर्ग थे—धूर्त चार्वाक तथा सुशिक्षित चार्वाक। अतः यह स्पष्ट है कि सभी चार्वाक धूर्त तथा अशिक्षित नहीं होते थे। उनमें से अनेक सुशिक्षित होते थे जो उत्कृष्ट सुखों का अनुसरण करते थे। इसके लिए वे तलित कलाओं का अभ्यास करते थे। कामसूत्र के प्रणेता वात्स्यायन के अनुसार चौंसठ तलित कलाएँ होती हैं। सभी

चार्वाक स्वार्थाधि नहीं होते थे। स्वार्थसुखवाद सामाजिक व्यवस्था के लिए पड़ा होता है। यदि मनुष्य दूसरे के लिए अपने सुख का कुछ भी परित्याग न करे सामाजिक जीवन संभव ही नहीं हो सकता है। कुछ चार्वाक राजा को ईमानते थे। इससे यह स्पष्ट है कि वे समाज तथा उसके प्रमुख की आवश्यकता मानते थे। लोकायतिक-दर्शन में दंडनीति तथा वार्त्ता का भी विचार पाया जाता अतः प्राचीन भारत के चार्वाकों में शिष्ट लोग भी थे। वर्तमान यूरोप के प्रजावादियों में भी ऐसे लोग हैं, तथा प्राचीन ग्रीस में डिमोक्रिटस के अनुयायियों में ऐसे लोगों का अभाव नहीं था।

काम-सूत्र के दूसरे अध्याय में वात्स्यायन ने नैतिक विषयों पर विचार किया वहाँ उन्होंने शिष्टसुखवाद का वर्णन किया है। उन्होंने अपना मत भी प्रकट किया है उसे युक्ति-संगत बनाने की चेष्टा की है। वात्स्यायन ईश्वरवादी थे। वे परलोक मानते थे। अतः वे साधारण अर्थ में जड़वादी नहीं थे। किंतु वे भी मोक्ष को नहीं मानते थे और काम को श्रेष्ठ स्थान देते थे। उनके अनुसार धर्म, अर्थ, काम, में पुरुषार्थ है, और इस त्रिवर्ग का उचित सामंजस्यपूर्वक सेवन करना चाहिए। वे हैं कि धर्म और अर्थ को काम-प्राप्ति का साधनमात्र समझना चाहिए। धर्म अंतिम लक्ष्य नहीं है। अंतिम लक्ष्य केवल काम है। वात्स्यायन का सुखवाद इसी शिष्ट समझा जा सकता है कि वे ब्रह्मचर्य, धर्म तथा नागरिक वृत्ति को अधिक महत्त्व है। इनके बिना मनुष्य का सुखभोग पाशविक सुखभोग से कुछ भी भिन्न नहीं है। वात्स्यायन के अनुसार पंचेन्द्रियों की तृप्ति ही काम या सुख का मूल है। शरीर-रक्षा के लिए जिसका भूख की शांति नितांत आवश्यक है, उसी तरह इंद्रियों की तृप्ति भी परमावश्यक है। इंद्रियों को चौंटाठ जलित कलाओं के अभ्यास के द्वारा शिष्ट तथा संयत बना चाहिए। कोई व्यक्ति इन जलित कलाओं का अभ्यास करने का अधिकारी तभी होता यदि उसने बाल्यकाल में ब्रह्मचर्य का पालन किया हो तथा येशो का अध्ययन किया हो शिक्षा के बिना मनुष्य का सुखभोग पाशविक सुखभोग से भिन्न नहीं हो सकता। प्रजासुखवादी ऐसे ही होते हैं जो वर्तमान सुख का कुछ भी परित्याग नहीं करते। वे जीवन उचित सुखभोग करने के लिए बाल्यकाल में किसी कला का अभ्यास नहीं करते। वात्स्यायन कहते हैं कि ऐसा अर्थव्यय धातक होता है। ऐसी मनोवृत्ति रखनेवाला कृषि-उद्योग या बीजपन भी छोड़ दे सनता है। क्योंकि इसका फल तो भीष्ट नहीं बरं कालांतर में मिले है। वात्स्यायन के अनुसार अपनी सुख-लिप्सा को संयत रखना चाहिए। इसको उन्होंने

१ कुछ विद्वानों के अनुसार वात्स्यायन का समय ईसवी सन् के आरंभ के लगभग है। वात्स्यायन ने कहा है कि मेरे पहले प्रायः बारह ग्रंथकार हो गए हैं जिन विचारों का संक्षिप्त वर्णन मैं कर रहा हूँ। इन ग्रंथकारों की वृत्तियाँ भ्रान्त प्रामाण्य हैं। वात्स्यायन के कथन से यह पता चलता है कि उन्होंने जिस का विवेचन किया है वह काम में आ रहा था।

२ परस्परस्य अनुपपातकम् विचार्य

३ माय्यकार यगो

की

अतः, अध्याय २।

इन्द्रियों को अनुपपात करने से उन

तिहासिक दृष्टांतों के द्वारा स्पष्ट करने की चेष्टा की है। उन्होंने यह दिखलाया है कि यदि हमारी प्रवृत्तियाँ धर्म और अर्थ के अनुकूल न हों तो वे सर्वनाश का कारण होती हैं और सुखभोग की सभी संभावनाओं को नष्ट कर देती हैं। आधुनिक वैज्ञानिक की तरह आत्स्यायन यह भी कहते हैं कि हमें सुखभोग की अवस्थाओं तथा साधनों का विचार-अन्वेषण करना चाहिए। कोई कार्य सफल तभी हो सकता है जब उसका आधार शास्त्र (अर्थात् विज्ञान) पर प्रतिष्ठित होता है।^१ यह सही है कि जन-साधारण विचार या अध्ययन करके काम नहीं करते हैं। किन्तु उनके बीच जो थोड़े भी वैज्ञानिक होते हैं उनके विचार अज्ञात रूप से जन-साधारण तक पहुँच ही जाते हैं। साधारण लोग उनसे लाभ उठा ही लेते हैं। इस तरह देखते हैं कि वात्स्यायन एक विचारशील सुखवादी थे। ऐसे लोग ही शिष्ट चार्वाक में परिगणित हो सकते हैं।

धामन्यफलसूत्र आदि प्राचीन बौद्ध ग्रंथों में भिन्न-भिन्न प्रकार के संशयवादियों, तन्त्रवादियों, वितंडावादियों तथा स्वेच्छाचारवादियों का उल्लेख मिलता है। 'सुरं कस्सप' पाप-गुण्य या किसी प्रकार का नैतिक दायित्व नहीं मानते थे। 'मकखलि गोसाल' पुण्यकार नहीं मानते थे और नियतिवादी थे। 'अजित केसकंबली' का मत था कि मनुष्य जड़ द्रव्य से उत्पन्न है और विनाशशील है। उनका यह भी कहना था कि यथार्थ ज्ञान असंभव है और सत्कर्मों का फल नहीं होता। 'संजयवेलट्ठिपुत्त' को किसी विचलित मत के विषय में पूछने पर वे चतुष्कोटि न्याय से उत्तर देते थे : '(१) मैं इसे स्वीकार नहीं करता हूँ, (२) मैं इसे अस्वीकार भी नहीं करता हूँ, (३) एक साथ स्वीकार अस्वीकार, दोनों में कुछ नहीं करता हूँ, (४) मैं यह भी नहीं कहता हूँ कि मैं इसे न स्वीकार करता हूँ न अस्वीकार करता हूँ।' इन मतों को हम धूर्त चार्वाक का दृष्टांत समझ सकते हैं। बौद्ध ने इन सबों का खंडन किया है।

हाल ही में तत्त्वोपल्लव सिंह नामक एक प्राचीन पांडुलिपि मिली है (जो अब गायक-वाड़ और एंटल सिरीज में प्रकाशित रूप में उपलब्ध है) वह भी चरम संशयवाद का अनोखे प्रकार का नमूना है। उसके प्रणेता जयरशि (संभवतः ईसा के बाद आठवीं शताब्दी में) सरले सिरे के चार्वाक या लोकायतिक थे। उन्होंने प्रत्यक्ष ज्ञान की प्रामाणिकता को भी खरीती दी है। भौतिक तत्त्वों की सत्ता भी वे स्वीकार नहीं करते। इस तरह सामान्य चार्वाक संशयवाद को उन्होंने पराकाष्ठा पर पहुँचा दिया है। कठोर तर्क के कशाघात से उन्होंने सर्वसम्मत प्रमाणों की घृज्जियाँ उड़ा दी हैं। बुद्धिवादविरोधी व्यवहारवादियों की तरह वे भी इसी निष्कर्ष पर पहुँचे हैं कि सभी सिद्धांतों का निषेध करने पर भी व्यावहारिक जीवन पूर्ववत् भजे में चलता रहेगा।^२

चार्वाक के प्रमाण-विज्ञान की देन भी कम महत्वपूर्ण नहीं है। चार्वाक के नाम से उनके विपक्षियों ने अनुमान के खंडन के लिए जो युक्तियाँ दी हैं, वे कम महत्वपूर्ण नहीं हैं। इस तरह की युक्तियाँ आधुनिक पाश्चात्य तर्क-शास्त्र में भी पाई जाती हैं। हम देख चुके हैं चार्वाक के अनुसार अनुमान से निश्चित ज्ञान की प्राप्ति नहीं हो सकती है। पाश्चात्य देशों के प्रैग्मेटिस्ट (Pragmatist) तथा लॉजिकल पोझिटिविस्ट (Logical Positivist) आदि अनेक संप्रदायों के विद्वानों का भी कुछ ऐसा ही मत है।

१. प्रयोगस्य शास्त्रपूर्वकत्वादिति—कामसूत्र, साधारणाधिकरण ३: अध्याय १।

२. तदेवम् उपप्लुतेषु तत्त्वेषु अविचारितरमणीयाः सर्वे व्यवहाराः घटन्ते। पृ० १२५

जैन-दर्शन

१. विषय-प्रवेश

जैनों के अनुसार जैन-मत के प्रवर्तक चौबीस तीर्थंकर थे। अत्यंत-प्राचीन से ही इन तीर्थंकरों की एक लंबी परंपरा चली आ रही थी। ऋषभदेव इस मत के प्रथम तीर्थंकर माने जाते हैं।^१ वर्तमान या महावीर जैनमत के प्रवर्तक चौबीसवें या अंतिम तीर्थंकर थे। इनका जन्म ईसा से पूर्व शताब्दी में (गौतमबुद्ध से कुछ वर्ष पहले) हुआ था। वे से पूर्व (अर्थात् २३वें तीर्थंकर) पार्श्वनाथ थे। इनका समय ईसा से लगभग इसी पूर्व माना जाता है। अन्य २२ तीर्थंकर प्रागैतिहासिक युग के हैं। तीर्थंकरों को भी कहते हैं। 'जिन'^२ शब्द का अर्थ विजेता या जीतनेवाला है। तीर्थंकरों को नाम इसलिए दिया गया है कि इन्होंने राग-द्वेष को जीतकर निर्वाण प्राप्त किया है।

जैन ईश्वर को नहीं मानते हैं। वे तीर्थंकरों अर्थात् जैन जैनमत में उपासना करते हैं। तीर्थंकर मुक्त होते हैं तीर्थंकरों का ध्यान में थे। कितु साधना के द्वारा ये मुक्त, सिद्ध, सवर्ण, सवर्ण स्थान मान सया आनंदमय हो गए हैं। जैनों का यह विश्वास है कि अस्त सभी जीव जिनों के दिखलाए मार्ग पर चल सकते हैं उनकी तरह पूर्ण ज्ञान, पूर्ण शक्ति तथा पूर्ण आनंद प्राप्त कर सकते हैं। जैनमत का आशावाद प्रत्येक जैन में आत्मविश्वास का संचार करता है। तीर्थंकरों के द्वारा प्रमाणित हो चुका है कि प्रत्येक जीव अपने वास्तविक स्वरूप का ज्ञान प्राप्त सकता है। अतः जैन इसे कल्पनामात्र नहीं समझते हैं।

कालांतर में जैनों के दो संप्रदाय हो गए—स्वेतांबर तथा दिग्ंबर। संप्रदायों में मूल-सिद्धांतों का भेद नहीं है। बल्कि उनका भेद आचार-विचार से

१ भागवत के पंचम स्कंध में ऋषभ नामक राजा का उपाख्यान है। ये राज्य छोड़ सत्यत्यागी महायोगी बन गए थे। वे सर्वभूतों पर आत्मवत् दृष्टि रखते थे, वे प्राप्त किए हुए थे और गगन-परिधान (अर्थात् नग्न) थे। संभव है कि ये आदि-तीर्थंकर ऋषभदेव हों।

२ पूरी व्याख्या के लिए भद्रबाहु का कल्पसूत्र (Jacobi, Jainism Sutras) प्रथम में तथा Mrs. Stevenson का The Heart of Jainism (अनुपम अष्टाव्यस) देखें।

छ गौण बातों को लेकर है। दोनों ही संप्रदायों के लोग तीर्थंकरों के उपदेशों को अवश्य नों के दो गानते हैं। किंतु श्वेतांबर की अपेक्षा दिगंबर में अधिक कट्टरता प्रदाय— पाई जाती है। यहाँ तक कि दिगंबर संन्यासी वस्त्रों का भी व्यवहार नहीं करते। किंतु श्वेतांबर संन्यासी वस्त्र का व्यवहार करते हैं। दिगंबरों के अनुसार तो पूर्णज्ञानी महात्माओं को भोजन की भी आवश्यकता नहीं है। वे यह भी कहते हैं कि स्त्रियाँ जब क पुरुषरूप में जन्म-ग्रहण न करें तब तक वे मुक्ति नहीं पा सकती हैं। किंतु श्वेतांबर न विचारों को नहीं मानते हैं।

जैन-दर्शन का साहित्य अत्यंत समृद्ध है। यह अधिकांशतः प्राकृत में है। जनमत मौलिक सिद्धांत ग्रंथों को सभी संप्रदायों के लोग मानते हैं। कहा जाता है कि इन सिद्धांतों के उपदेष्टा चौबीसवें तीर्थंकर महावीर हैं। प्राचीन जैन-साहित्य अधिकांशतः प्राकृत भाषा में है। आगे चलकर अन्य दर्शनों ने जब जैनमत को आलोचना की, तब जैनों ने अपने मत संरक्षण के लिए संस्कृत भाषा को अपनाया। इस प्रकार संस्कृत में भी जैन-साहित्य का विकास हुआ। प्राचीनतम जैन धर्मग्रंथों में चतुर्दशपूर्व और एकादश अंग गिनाए जाते हैं। लेकिन प्रथम ग्रंथ अभी लुप्त हो गए हैं। उनके बाद क्रमशः उपांग, प्रकीर्ण, सूत्र इत्यादि नाना श्रेणी ग्रंथ लिखे गए हैं। संस्कृत में उमास्वामी का तत्त्वार्थाधिगम सूत्र, सिद्धसेन दिवाकर का न्यायावतार, नेमिचंद्र का द्रव्यसंग्रह, मल्लिसेन की स्याद्वादमंजरी, प्रभाचंद्र का प्रमेय-मलमार्तंड आदि प्रसिद्ध दार्शनिक ग्रंथ हैं।

जैनमत दार्शनिक दृष्टि से वस्तुवादी तथा बहुसत्तावादी है। इसके अनुसार जितने व्यों को हम देखते हैं सभी सत्य हैं। संसार में दो तरह के द्रव्य हैं—जीव और अजीव। प्रत्येक सजीव-द्रव्य में, चाहे उसका शरीर किसी भी श्रेणी का क्यों न-दर्शन की न हो, जीव अवश्य रहता है। इसलिए जैन अहिंसा-सिद्धांत को प-रेखा अत्यधिक महत्त्व देते हैं। अन्य मतों के प्रति जैनों का समादर-भाव है। इसका कारण जैनमत का अनेकांतवाद तथा स्याद्वाद है। अनेकांतवाद के अनुसार किसी भी वस्तु में अनेक प्रकार के धर्म पाए जाते हैं। स्याद्वाद के अनुसार कोई भी विचार निरपेक्ष सत्य नहीं होता। एक ही वस्तु के संबंध में दृष्टि, विस्था आदि भेदों के कारण भिन्न-भिन्न विचार सत्य हो सकते हैं।

हम यहाँ जैन दर्शन के प्रमाण, मूलतत्त्व तथा धर्म और आचार संबंधी विषयों का एक-पृथक् विवेचन करेंगे।

२. प्रमाण-विचार

(१) ज्ञान और उसके भेद

जैनों के अनुसार चैतन्य ही प्रत्येक जीव का स्वरूप है। चार्वाक की तरह ये यह

१ दिगंबर का अर्थ नग्न तथा श्वेतांबर का अर्थ 'श्वेत वस्त्रधारी' है।

नहीं मानते कि चैतन्य कोई आकस्मिक गुण है। जैन-दर्शन में जीव या आत्मा जो सूर्य के साथ दी गई है। जिस तरह सूर्य का प्रकाश सूर्य को भी प्रकाशित करता है, वही तरह आत्मा वा चैतन्य अपने को तथा अन्य वस्तुओं को भी प्रकाशित करता है।

जैनों ने कहा है, 'ज्ञानं स्वपरमासी'। जिस तरह सूर्य किसी भी जीव का स्वरूप के कारण प्रकाश नहीं दे सकता उसी तरह आत्मा भी बंधन में चैतन्य है।

जाने के कारण अनंत ज्ञान का प्रसार नहीं कर सकता। जब का नाश हो जाता है तब आत्मा अनंत ज्ञानमय हो जाता है। ज्ञान की शक्ति प्रत्येक जीव में है। किंतु बाधाओं के रहने से जीव सर्वज्ञ नहीं सकता। अर्थात् बंधन के कारण सभी जीवों का ज्ञान न्यून तथा सीमित हो जाता। ज्ञान की परिमितता जैनों के अनुसार कर्म जनित बाधाओं के कारण होती है। इन बाधाओं के कारण ज्ञान में न्यूनता आ जाती है। इस तरह जीव की सर्वज्ञता नष्ट हो जाती। शरीर, इंद्रिय और मन कर्मों के कारण ही उत्पन्न होते हैं। इनके वर्तमान रह आत्मा की स्वाभाविक शक्ति परिमित हो जाती है।

अन्य दार्शनिकों की तरह जैन भी ज्ञान के दो भेद मानते हैं—अपरोक्ष ज्ञान तथा परोक्ष ज्ञान। किंतु ये यह भी कहते हैं कि जो ज्ञान साधारणतया अपरोक्ष माना जाता है वह केवल अपेक्षाकृत अपरोक्ष है। इंद्रिय या मन के द्वारा अपरोक्ष ज्ञान बाह्य एवं आभ्यंतर विषयों का ज्ञान होता है, वह अनुमान की प्रतीति तथा परोक्ष ज्ञान अवश्य अपरोक्ष होता है किंतु ऐसे ज्ञान को पूर्णतया अपरोक्ष माना जा सकता है। क्योंकि यह भी इंद्रिय या मन के द्वारा होता है। इस व्यावहारिक अपरोक्ष ज्ञान के अतिरिक्त पारमार्थिक अपरोक्ष ज्ञान भी हो सकता है। इसकी प्राप्ति कर्म-बंधन के नष्ट होने पर ही होती है। अपरोक्ष ज्ञान के दो पारमार्थिक अपरोक्ष ज्ञान में आत्मा और ज्ञेय वस्तुओं का साक्षर भेद, व्यावहारिक संबंध (इंद्रियादि की सहायता के बिना ही) हो जाता है। तथा पारमार्थिक-तक कर्मजनित बाधाएँ रहती हैं तब तक ऐसा ज्ञान संभव नहीं होता है। सब कर्मों का नाश हो जाने पर ये बाधाएँ भी नष्ट हो जाती हैं और तब ऐसा ज्ञान संभव होता है।

पारमार्थिक अपरोक्ष ज्ञान के तीन भेद किए गए हैं—अवधि, मनःपर्याय तथा केवल (१) अवधि ज्ञान—जब मनुष्य अपने कर्म को भंगतः नष्ट कर लेता है तो वह एक ऐसी शक्ति प्राप्त करता है जिसके द्वारा वह अत्यंत दूरस्थ, सूक्ष्म तथा अस्पष्ट द्रव्यों को

१ उमास्वामी प्रभृति प्राचीन जैन दार्शनिकों के अनुसार अपरोक्ष ज्ञान उसी कहते हैं जो बिना किसी माध्यम के हो। हेमचंद्र आदि अन्य जैन विद्वानों ने साधारण इंद्रिय-ज्ञान को भी अपरोक्ष माना है। यही मत अनेकान्य भारतीय पंडितों का भी है। पहले मत के समर्थन में यह कहा जाता है कि 'अक्ष' शब्द का अर्थ 'जीव' है, इस अर्थ 'इंद्रिय' नहीं, जैसा साधारणतः समझा जाता है। (पद्मदर्शन-समुच्चय १ गुणरत्न की टीका देखिए, श्लोक ४५, चौथी संस्करण।)

सकता है। इसके द्वारा सीमित वस्तुओं का ज्ञान ही प्राप्त हो सकता है। अतः ऐसे ज्ञान को अवधि-ज्ञान कहते हैं। (२) मनःपर्याय—जब मनुष्य राग-द्वेष आदि मानसिक बाधाओं पर विजय पाता है, तब यह अन्य व्यक्तियों के वर्तमान तथा भूत विचारों को जान सकता है। ऐसे ज्ञान को, मनःपर्याय कहते हैं, क्योंकि इससे दूसरों के मन में प्रवेश हो सकता है। (३) केवल-ज्ञान—जब ज्ञान के बाधक सब कर्मों से पूर्णतया दूर हो जाते हैं, तब अनंत-ज्ञान प्राप्त होता है। इसे केवल-ज्ञान कहते हैं। यह मुक्त जीवों को ही प्राप्त होता है।

ये ही तीन प्रकार के अलौकिक ज्ञान हैं जो पूर्णरूप से अपरोक्ष हैं। इनके अतिरिक्त प्रत्यक्ष-ज्ञान के लौकिक ज्ञान हैं जो सर्वसाधारण में पाए जाते हैं। इन्हें मति और श्रुत ज्ञान कहते हैं। इनके अर्थ के संबंध में जैन-विद्वानों में मतभेद है। किंतु साधारणतः मतिज्ञान उसे कहते हैं जो इंद्रिय तथा मन के द्वारा प्राप्त होता है। और श्रुत इस प्रकार मति के अंतर्गत व्यावहारिक अपरोक्ष ज्ञान (बाह्य) तथा अंतर्गत (प्रत्यक्ष), स्मृति, प्रत्यभिज्ञा, अनुमान सभी आ जाते हैं। तद-ज्ञान को कहते हैं।

इन्हीं के अनुसार प्रत्यक्ष-ज्ञान की उत्पत्ति निम्नलिखित क्रम से होती है। सबसे इंद्रिय-संवेदन होता है। जैसे, मान लीजिए हम कोई ध्वनि सुनते हैं। प्रारंभ में हमें पता नहीं जाता कि यह ध्वनि किसकी है। इस अवस्था को 'अवग्रह' कहते हैं। इसमें केवल विषय का ग्रहण होता है। तब मन में एक प्रश्न उठता है कि यह ध्वनि किस वस्तु की है। इस अवस्था को 'ईहा' कहते हैं। इसके बाद एक निश्चयात्मकता होती है कि यह ध्वनि अमुक वस्तु की है। इसे 'आवाय' कहते हैं। आवाय का अर्थ निश्चय है। इस तरह जो ज्ञान प्राप्त होता है उसका मन में धारण होता है। इसको 'म' कहते हैं।

दूसरा लौकिक ज्ञान श्रुत है। ज्ञान की उत्पत्ति सुने हुए शब्दों से होती है। यह वचनों तथा प्रामाणिक ग्रंथों से संभव होता है। आप्त-वचन को सुने बिना तथा प्रामाणिक ग्रंथों को देखे बिना श्रुत-ज्ञान नहीं हो सकता। अतः इसके लिए इंद्रिय-संवेदन होना आवश्यक है। अतः मति-ज्ञान श्रुत-ज्ञान के पहले ही आता है। सर्वज्ञता के उपदेश सर्वश्रेष्ठ श्रुत-ज्ञान है।

जैन-दर्शन के अनुसार मति-ज्ञान, श्रुत-ज्ञान तथा अवधि-ज्ञान में दोष की संभावना होती है। किंतु मनःपर्याय ज्ञान तथा केवल-ज्ञान सर्वथा दोषरहित होते हैं। साधारणतः जैन-दर्शन भी अन्य दर्शनों की भांति तीन ही प्रमाण मानता है—
१. अनुमान और शब्द ।^२

तत्त्वार्थाधिगम (प्रथम अध्याय, सूत्रसंख्या ६, १२, २१-२६).
प्रमाणानि प्रत्यक्षानुमानशब्दानि । न्यायावतार-विवृति (पृ० ४, सतीशचंद्र विद्याभूषण के द्वारा संपादित) ।

(२) चार्वाक-मत का खंडन

चार्वाक केवल प्रत्यक्ष-प्रमाण को मानते हैं। जैन दार्शनिक इस मत का खंडन कर अनुमान तथा शब्द जैसे अप्रत्यक्ष प्रमाणों के लिए युक्ति देते हैं।^१ यदि चार्वाक से यह प्रश्न किया जाए कि केवल प्रत्यक्ष को ही क्यों

अनुमान भी प्रमाण माना जाए, तब या तो वे मौन रहेंगे या उत्तर देंगे कि प्रमाण ही है। चार्वाक भी प्रमाण सर्वथा मान्य हैं क्योंकि यह दोष-रहित है। यदि वे अनुमान को सहायता देते हैं तब तो यह स्पष्ट है कि उनके मत के लिए युक्ति ही और इसलिए उनका मत मानने योग्य नहीं है। यदि वे

मत की पुष्टि के लिए कोई युक्ति देते हैं तब वे स्वयं अनुमान की सहायता लेते हैं। प्रत्यक्ष प्रमाण के समर्थन के लिए उनकी यह युक्ति यह निर्विवाद तथा दोष-रहित होता है, अनुमान तथा शब्द पर भी लागू होता है। इस तरह अनुमान तथा शब्द भी स्वीकारयोग्य हो जाते हैं। चार्वाक कहें कि अनुमान और शब्द कभी-कभी दोषयुक्त भी होते हैं। तो क्या प्रत्यक्ष भी कभी दोषयुक्त या अमात्मक नहीं होता? इसलिए प्रत्यक्ष, अनुमान या शब्द को सभी मानना चाहिए जब उससे बिलकुल दोषरहित ज्ञान प्राप्त हो सके। ज्ञान का व्यावहारिक परिणामों के साथ सामंजस्य (संबाद) होना ही उसकी प्रामाणिकता है।

चार्वाक परलोक जैसे अप्रत्यक्ष विषयों के अस्तित्व को नहीं मानते हैं। स्वयं प्रत्यक्ष की सीमा के बाहर चले जाते हैं। वस्तुओं को नहीं देखने के वे उनके अभावा का अनुमान करते हैं। फिर जब वे यह कहने हैं कि सभी प्रामाणिक हैं तो वे अनुमान ही को सहायता लेते हैं। क्योंकि यहाँ यदि प्रामाणिक प्रत्यक्षों के आधार पर ही भविष्य के प्रत्यक्षों के संबंध में अनुमान जाता है। जब चार्वाक अपने विपक्षियों से तर्क करते हैं तो उस समय विपक्षियों के शब्दों से उनके विचारों का अनुमान लगाते हैं। अन्यथा वे वाद-विवाद में भाग नहीं ले सकते। इस तरह हम देखते हैं कि प्रत्यक्ष ही प्रमाण है यह मत युक्ति-संगत नहीं।

(३) जैनों का परामर्श (judgement) संबंधी मत

(क) स्याद्वाद

वस्तुओं के संबंध में हमारे जो भिन्न-भिन्न प्रकार के अपरोक्ष तथा परोक्ष हैं, उनसे यह स्पष्ट है कि उनके अनेक धर्म होते हैं। जैन-दार्शनिक कहते हैं कि एक परामर्श से वस्तु अनंतधर्मों का अपरोक्ष ज्ञान पाता है।^२ केवल-ज्ञान के द्वारा वस्तु के एक ही धर्म का वस्तु को किसी समय एक ही दृष्टि में देख सकता है। इसी कारण वस्तु का एक ही धर्म जान गवता है। वस्तुओं के इस धर्म

१ प्रमेय-कमल-भारती, द्वितीय अध्याय, स्याद्वाद-मंजरी श्लोक २०, तथा हेमचंद्र की टीका देखिए।

२ पद्मार्णव-समुच्चय, पृ० १५ तथा उसपर गुणरत्न की टीका देखिए।

त दार्शनिक 'नय' कहते हैं। इस आंशिक ज्ञान के आधार पर जो परामर्श होता है भी 'नय' कहते हैं। किसी भी विषय के संबंध में जो हमारा परामर्श होता है वह दृष्टियों से सत्य नहीं होता। उसकी सत्यता उसके 'नय' पर निर्भर करती है। अतः जिस दृष्टि तथा जिस विचार से किसी विषय का परामर्श होता है उसकी सत्यता उसी दृष्टि तथा उसी विचार पर निर्भर करती है। हमारे मतभेद का कारण यह है कि उपर्युक्त सिद्धांत को भूल जाते हैं और अपने विचारों को सर्वथा सत्य मानने लगते हैं। मान लीजिए, कुछ ग्रंथ हाथी का आकार जानना चाहते हैं। कोई उसका पैर, कोई कान, कोई पूंछ तथा कोई उसको सूँढ़ पकड़ता है। इसका फल यह होता है कि उनमें से हाथी के आकार के संबंध में पूरा मतभेद हो जाता है। प्रत्येक ग्रंथ सोचता है कि उसी का ज्ञान ठीक है। जैसे ही उन्हें यह विश्वास दिलाया जाता है कि प्रत्येक ने हाथी का एक-एक अंग ही स्पर्श किया है, उनका मतभेद दूर हो जाता है। दार्शनिकों के भी मतभेद इसीलिए होता है कि किसी विषय को भिन्न-भिन्न दृष्टियों से आकित है। अतः साम्य होने पर मतभेद की संभावना नहीं रह जाती है।

भिन्न-भिन्न दर्शनों में संसार के भिन्न-भिन्न वर्णन पाए जाते हैं। इसके कारण यह है कि उनमें एक दृष्टि नहीं है। दृष्टि-भेद के कारण ही उनमें मतभेद पाया जाता है। किंतु कोई भी दर्शन यह नहीं सोचता कि उसका मत किसी दृष्टि-विशेष पर ही निर्भर करता है। हो सकता है कि अन्य दृष्टि से उसका मत युक्तिसंगत न हो। ऊपर जो हाथी और ग्रंथ का दृष्टांत दिया गया है, उसमें प्रत्येक ग्रंथ का हाथी-ज्ञान उसके अपने ढंग से बिल्कुल ठीक है। उसी तरह भिन्न-भिन्न दार्शनिक अपनी-अपनी दृष्टि से सत्य हो सकते हैं।

अतः जैन इस बात का आग्रह करते हैं कि प्रत्येक नय के प्रारंभ में 'स्यात्' शब्द का प्रयोग करना चाहिए। स्यात् शब्द से यह संकेत होता है कि उसके साथ के प्रयुक्त वाक्य की सत्यता प्रसंग-विशेष पर ही निर्भर करती है। अन्य प्रसंगों में वह मिथ्या भी हो सकता है। ऊपर के उदाहरण में यह कहना ठीक नहीं है कि हाथी एक स्तंभ के आकार का होता है। किंतु हम कह सकते हैं कि स्यात् हाथी का आकार स्तंभ के समान होता है। दूसरी शक्ति में स्यात् शब्द का प्रयोग होता है कि किसी विशेष दृष्टि से अर्थात् पैरों के संबंध में हाथी का आकार स्तंभ के समान है। इस तरह हम देखते हैं कि विचार को दोषमुक्त करने के लिए स्यात् शब्द का प्रयोग नितांत आवश्यक है। घर के भीतर किसी काले रंग के घड़े को देखकर हमें नहीं कहना चाहिए कि 'घड़ा है', बल्कि यह कहना चाहिए कि 'स्यात् घड़ा है'। स्यात् शब्द का प्रयोग वात का ज्ञान होगा कि घड़े का अस्तित्व काल-विशेष, स्थान-विशेष तथा गुण-विशेष

न्यायावतार, श्लोक २६, 'एकदेश-विशिष्टोऽर्थो नयस्य विषयो मतः।' न्यायावतार-विवरण श्लोक २६ देखिए। "नयति प्रापयति संवेदनम् आरोहयतीति नयः, प्रमाण-प्रवृत्तेस्तत्तत्कालभावी परामर्शः।"

के अनुसार है। स्यात् शब्द से यह भ्रम नहीं होगा कि घड़ा नित्य है व्यापी है। साथ-साथ हमें यह भी संकेत मिलेगा कि किसी विशेष का घड़ा किसी विशेष काल और स्थान में है। घड़ा है—केवल यदि तो उससे अनेक प्रकार का भ्रांत ज्ञान हो सकता है।

जैनों का यह मत स्याद्वाद कहलाता है। स्याद्वाद का सार अथवा साधारण बुद्धिवाला मनुष्य किसी विषय में जो भी स्याद्वाद है, वह एकदेशीय होता है। अर्थात् उस परामर्श की प्रसंग के अनुसार होती है जिसके साथ उसकी कल्पना हुई रहती है।

कुछ पार्श्वात्य तार्किकों के विचारों के साथ भी स्याद्वाद की तार्किक भी कहते हैं कि प्रत्येक विचार का अपना-अपना प्रसंग या प्रकरण होता है। हम विचार-प्रसंग कह सकते हैं। विचारों की साधकता स्याद्वाद तथा विचार-प्रसंगों पर ही निर्भर होती है। विचार-प्रसंग में पार्श्वात्य दर्शन काल, दशा, गुण आदि अनेक बातें सम्मिलित रहती हैं। परामर्श के लिए इन बातों को स्पष्ट करने की उतनी आवश्यकता नहीं रहती है। साथ उनकी संख्या इतनी अधिक होती है कि प्रत्येक का स्पष्टीकरण संभव नहीं। शिलर (Schiller) आदि कुछ आधुनिक तार्किक ऐसे विचार से अतः हम देखते हैं कि विचारों को दोष-रहित बनाने के लिए उनके पहले 'स्यात्' जोड़ना परम आवश्यक है।

स्याद्वाद-सिद्धांत से यह स्पष्ट है कि जैनों की दृष्टि कितनी उदार है। जैन दार्शनिक विचारों को नगण्य नहीं समझते, बल्कि अन्य दृष्टियों से उन्हें मानते हैं। किसी दर्शन की इस हठोक्ति को नहीं मानते कि केवल उसीके सत्य हैं। ऐसी हठोक्तियों में 'एकांतवाद' (fallacy of exclusive partical) का दोष रहता है। इधर हान में अमेरिका के नव्य-वस्तुवादियों (neo-realists) इस एकांतवाद का घोर विरोध किया है।^१ किंतु इस दोष से मुक्त होने जैनों ने निक्कासी है वंसी किन्नी भी अन्य प्राच्य या पार्श्वात्य दार्शनिक ने

(४) सप्तधर्मो-नय

पार्श्वात्य तर्क-विज्ञान में परामर्शों के साधारणतः दो भेद किए जाते हैं—अधि और नास्तिवाचक। किंतु जैन सात प्रकार के भेद मानते हैं। उपर्युक्त दो भेद धर्मगत हैं। जिस परामर्श में किसी उद्देश्य वस्तु के सात सात प्रकार के विभिन्न धर्म या मक्षण का संबंध जोड़ा जाता है उसे अधि परामर्श कहते हैं। और जिस परामर्श में उद्देश्य वस्तु का निर्वस्तु के धर्म या मक्षण के साथ संबंध भाग दिया जाता

स्तवाचक परामर्श कहते हैं। परामर्श को जैन दार्शनिक 'नय' भी कहते हैं। जैन तर्क प्रत्येक नय के साथ 'स्यात्' शब्द भी जोड़ते हैं। 'स्यात्' शब्द को जोड़कर वे यह मानना चाहते हैं कि कोई भी नय एकांत या निरपेक्ष रूप से सत्य नहीं है, अपेक्षिक है। घड़े के संबंध में अस्तिवाचक नय इस प्रकार का होना चाहिए—
 'स्यात् घटः अस्ति' (स्यात् घड़ा है)। 'स्यात्' से घड़े के स्थान, काल, रंग आदि का बोध होता है। स्यात् घड़ा लाल है—इससे यह बोध होता है कि घड़ा सब समय के लिए लाल नहीं है, बल्कि किसी विशेष समय में या विशेष परिस्थिति में लाल है। यह भी बोध होता है कि इसका लाल रंग एक विशेष प्रकार का है। जैनों के अनुसार अस्तिबोधक परामर्शों का सामान्य रूप 'स्यात् अस्ति' (स्यात् है) है।

घड़े के संबंध में नास्तिबोधक परामर्श इस प्रकार का होना चाहिए—स्यात् अस्ति कोठरी के अंदर नहीं है। इसका अर्थ यह नहीं है कि कोठरी के अंदर कोई भी घड़ा नहीं है या नहीं रह सकता। स्यात् शब्द इस बात को नहीं है का बोधक है कि जिस घड़े के संबंध में परामर्श हुआ है, वह घड़ा कोठरी के अंदर नहीं है। अर्थात् एक विशेष रंग-रूप का विशेष समय में कोठरी के अंदर नहीं है। स्यात् शब्द का प्रयोग यदि नहीं जाए तो किसी भी घड़े का बोध हो सकता है। दूसरा दृष्टांत है—स्यात् घड़ा नहीं है। अर्थात् कोई एक विशेष घड़ा विशेष स्थान, समय तथा परिस्थिति में काला है। इस तरह हम देखते हैं कि नास्तिबोधक परामर्शों में भी स्यात् शब्द का आवश्यक है। इन परामर्शों का सामान्यरूप 'स्यात् नास्ति' (स्यात् नहीं है) है।

घड़ा कभी लाल हो सकता है तथा कभी दूसरे रंग का भी हो सकता है। इसे व्यक्त करने के लिए भिन्न वाक्य या संयुक्त परामर्श की सहायता लेनी चाहिए। जैसे, 'घड़ा लाल है तथा नहीं भी लाल है।' इसका सामान्य रूप 'स्यात् अस्ति च नास्ति च' अर्थात् 'स्यात् है तथा नहीं भी है' होगा। जैन तार्किकों के अनुसार यह तीसरे प्रकार का नय या परामर्श है। इसमें किसी वस्तु के अस्तित्व तथा नास्तित्व के संबंध में एक साथ ही बोध होता है। भिन्न-भिन्न दृष्टियों से विचार करने के लिए यह प्रकार-भेद आवश्यक है।

घड़ा जब अच्छी तरह से नहीं पकता है तो कुछ काला रह जाता है। जब पूरा पका है तो लाल हो जाता है। यदि यह पूछा जाए कि घड़े का रंग सभी समय में तथा सभी अवस्थाओं में क्या है, तो इसका एकमात्र सही उत्तर यही होता है कि इस दृष्टि से घड़े के रंग के संबंध में कुछ कहा ही नहीं जा सकता है। अतः जिस परामर्श में परस्पर-विरोधी गुणों के युगपत् (एक साथ) विचार करना हो उसका यथार्थ रूप 'स्यात् अवक्तव्यम्' चाहिए। जैन तर्ककार इसे परामर्श का चौथा भेद मानते हैं।

पद-दर्शन-समुच्चय, गुणरत्न की टीका (पृ० २१६—२० Asiatic Society द्वारा संपादित) "इह द्विधा सम्बन्धोऽस्तित्वेन नास्तित्वेन च। तत् स्वपर्यायै-रस्तित्वेन सम्बन्धः परपर्यायैस्तु नास्तित्वेन।"

- (६) स्यात् नहीं है और अवक्तव्य भी है (स्यात् नास्ति च अवक्तव्यम् च);
 (७) स्यात् है, नहीं है, अवक्तव्य भी है (स्यात् अस्ति च नास्ति च अवक्तव्यम् च)

पाश्चात्य दार्शनिकों के व्यवहारवाद (Pragmatism) के साथ जैनो के स्याद्वाद कभी-कभी तुलना की जाती है। यह सत्य है कि शिलर (Schiller) जैसे व्यवहारवादी मानते हैं कि यदि प्रसंग और उद्देश्य को ध्यान में नहीं रखा जाए तो कोई भी परामर्श सत्य या झूठ सिद्ध नहीं हो सकता। 'बर्ग वृत्त नहीं है', 'दो और दो चार होता है'—इस प्रकार असंदिग्ध वाक्य भी शिलर के अनुसार एक विशेष दृष्टि से ही सत्य हैं। इस पर हम देखते हैं कि जैनो में और व्यवहारवादियों में अवश्य ही समानता वर्तमान, किंतु दोनों में बहुत बड़ा विभेद भी है। जैन वस्तुवादी हैं, लेकिन क्रियावादियों झुकाव विज्ञानवाद की ओर है। जैन यह नहीं मानते कि हमारे विचार-परामर्श सत्ता प्रत्ययमान है, बल्कि उनके अनुसार तो विचार या परामर्श के द्वारा बाह्य वस्तुओं के वास्तविक धर्मों को जाना जाता है। अतः उनके अनुसार कोई प्रत्यय भी सत्य हो सकता है जब वह बाह्य वस्तु के धर्म को व्यक्त करे। किंतु पक्के व्यवहारवादी इस विचार को नहीं मानते हैं।

जैन स्याद्वाद की तुलना कभी-कभी पाश्चात्य सापेक्षवाद (Theory of Relativity) से भी की जाती है। सापेक्षवाद दो प्रकार का होता है, विज्ञानवादी और वस्तुवादी। विज्ञानवादी सापेक्षवाद के प्रवर्तक प्रोटागोरस (Protagoras), बर्कले (Berkeley) तथा शिलर (Schiller) आदि हैं। वस्तुवादी सापेक्षवाद के प्रवर्तक व्हाइटहेड (Whitehead), बुडिन (Boodin) आदि हैं। जैनमत को यदि सापेक्षवाद माना जाए तो वह वस्तुवादी सापेक्षवाद होगा। क्योंकि जैन दार्शनिक मानते हैं कि यद्यपि ज्ञान सापेक्ष है, फिर यह केवल मन पर निर्भर नहीं है, बल्कि वस्तुओं के धर्मों पर भी निर्भर है।

स्याद्वादी होने के कारण जैनमत के संबंध में एक भ्रम उत्पन्न हो गया है। कुछ लोग संशयवाद (Scepticism) या अज्ञेयवाद (Agnosticism) मानते हैं। इसकी तुलना ग्रीक दार्शनिक पिर्रो (Pyrrho) के संशयवाद से की जाती है, क्योंकि पिर्रो के अनुसार भी वाक्यों के पहले 'शायद' (may be) का प्रयोग आवश्यक समझा जाता था। यथार्थ में जैन संशयवादी नहीं हैं। स्यात् शब्द के प्रयोग से किसी वाक्य से किसी असत्यता या संदिग्धता का बोध नहीं कराया जाता है, बल्कि उसकी सापेक्षता संकेत किया जाता है। परिस्थिति तथा विचार-प्रसंग के अनुसार परामर्श अवश्य सत्य होता है—इसे जैन दार्शनिक स्पष्ट रूप से स्वीकार करते हैं। अतः स्याद्वाद को संशयवाद समझना ठीक नहीं है।

“यथावस्थितार्यव्यवसायरूपं हि संवेदने प्रमाणम्”—प्रमेयकमलमार्तण्ड, पृ० ४१।

३. तत्त्व विचार

जैनों के अनुसार प्रत्येक वस्तु के अनेक धर्म होते हैं। उन्होंने कहा है : अनन्तधर्मकं वस्तु। इसका तात्पर्य क्या है इसे समझना आवश्यक है। प्रत्येक वस्तु के दो प्रकार के धर्म होते हैं। कुछ तो ऐसे होते हैं जो वस्तु के अपने रूप, स्थिति आदि के परिचायक हैं, और कुछ होते हैं जो उसका अन्य-वस्तुओं के साथ पार्यव्यप्य पहले प्रकार के धर्म भावात्मक हैं जिन्हें जैन-दार्शनिक 'स्वपर्याय' कहते हैं और अभावात्मक हैं जिन्हें 'परपर्याय' कहते हैं। उदाहरणार्थ, हम किसी मनुष्य को कह सकते हैं। उसके आकार, रंग, रूप, गोत्र, कुल, जाति, व्यवसाय, जन्मस्थान, तिथि, वास-स्थान, आयु आदि प्रथम प्रकार के धर्म हैं। इनके प्रतिरूप अभावात्मक धर्म भी उस मनुष्य में हैं जो अन्य वस्तुओं से उसका भेद सूचित हैं। हमें यदि उस मनुष्य के संबंध में पूरा-पूरा ज्ञान प्राप्त करना है, तो जानना होगा कि वह अन्य सभी वस्तुओं से किस प्रकार भिन्न है। हो कि किसी एक व्यक्ति-विशेष के संबंध में हमें जानना पड़े कि वह यूरोपियन, निग्रो, ईसाई, मुसलमान, पारसी, मूख, धूर्त, स्वार्थी आदि नहीं है। धर्मों की संख्या भावात्मक धर्मों से बहुत अधिक है, क्योंकि अन्य सभी वस्तुओं जो भेद होते हैं वे ही अभावात्मक धर्म कहे जाते हैं।

इसी तरह यदि किसी वस्तु का विचार उसके भावात्मक तत्त्वों के अनुसार हो, तो इससे यह स्पष्ट है कि वह कोई साधारण पदार्थ नहीं है। काल के परिवर्तन अनन्त है। क्योंकि हम पहले देख चुके हैं कि विशेषतः धर्मों की संख्या बहुत अधिक होती है। इन धर्मों के साथ परिवर्तन यदि काल का भी विचार किया जाए तब तो उसकी परिवर्तन और भी बढ़ जाती है, क्योंकि कार्य-फल के अनुसार तो धर्मों में परिवर्तन होता रहता है और उसमें नए-नए धर्मों की उत्पत्ति होती है। अतः 'अनन्तधर्मकं वस्तु' यह उक्ति मिलकुल समीचीन है।

अतएव जैन दार्शनिक कहते हैं कि कोई व्यक्ति यदि किसी एक वस्तु को सर्वथा समझना चाहे तो वह सभी वस्तुओं को जान लेता है। केवली ही वस्तु का पूर्ण ज्ञान प्राप्त कर सकता है। सिर्फ केवली या सर्वज्ञ पुरुष ही किसी वस्तु का पूर्ण ज्ञान प्राप्त कर सकता है। व्यवहार के लिए तो वस्तु का भागिक ज्ञान भी होता है। लेकिन इससे यह नहीं समझना चाहिए, कि किसी वस्तु के भी धर्म योंही हैं और लौकिक ज्ञान के द्वारा ही वस्तु का पूर्ण ज्ञान प्राप्त जाता है।

(१) द्रव्य-विचार

हम ऊपर कह आए हैं कि वस्तुओं के अनन्त धर्म होते हैं। धर्म किसी धर्म

१. 'स्तोकः स्वपर्यायाः, परपर्यायास्तु व्यावृत्तिरस्या अनन्ता, अनन्तस्यो व्यावृत्तिरप्या' पद्मनन्द-समुच्चय, श्लोक १५, गुजराल की टीका।

२. "एकौ भावः सर्वथा वेन दुष्टः सर्वौ भावः सर्वथा तेन दुष्टः।"

है। साधारण वास्तविक तथा दार्शनिक विचार-विमर्श में भी धर्म और धर्मों का भेद किया जाता है। जिसका धर्म होता है उसे धर्म कहते हैं और के गुण तथा धर्मों में जो लक्षण पाया जाता है उसे धर्म कहते हैं। धर्मों के लिए दूसरा नाम द्रव्य है। प्रत्येक द्रव्य के दो प्रकार के धर्म होते हैं—स्वरूप या नित्य धर्म तथा आगंतुक या परिवर्तनशील धर्म। स्वरूप-धर्म है जो द्रव्य में सदा वर्तमान रहते हैं। ऐसे धर्मों के बिना द्रव्य का अस्तित्व ही असंभव उदाहरणार्थ, चैतन्य आत्मा का स्वरूप-धर्म है। आगंतुक धर्म द्रव्य में सर्वदा नान रहते हैं। वे आते-जाते रहते हैं। इच्छा, संकल्प, सुख, दुःख—ये आगे के परिवर्तनशील धर्म हैं। इन्हीं धर्मों से द्रव्य का परिवर्तन होता है। जैन दार्शनिक धर्म-धर्मों को 'गुण' कहते हैं तथा आगंतुकी धर्मों को पर्याय कहते हैं। गुण अपरिवर्तनशील तथा पर्याय परिवर्तनशील होते हैं। इन विचारों के अनुसार द्रव्य की परिभाषा में इस प्रकार की जा सकती है—'द्रव्य यह है जिसमें गुण तथा पर्याय हों।' १

यह संसार भिन्न-भिन्न प्रकार के द्रव्यों के संयोग से बना है। जैसा ऊपर कहा जा रहा है, द्रव्यों के गुण परिवर्तनशील नहीं होते हैं। अतः इस दृष्टि से संसार नित्य है। किंतु उनके पर्याय बदलते रहते हैं। अतः इस दृष्टि से संसार अनित्य है। नित्य तथा परिवर्तनशील है। इस तरह जैन संसार को एक दृष्टि से नित्य तथा दूसरी दृष्टि से अनित्य मानते हैं। इसीलिए वे बौद्ध-दर्शन के क्षणिकवाद को एकांगीन या एकांतवाद समझते हैं। जैन अद्वैत-वाद के नित्यवाद को भी एकांगीन या एकांतवाद समझते हैं, क्योंकि यह परिवर्तन-माया समझता है और केवल ब्रह्म को ही सत्य एवं नित्य मानता है। २ इस तरह बौद्ध-दर्शन तथा अद्वैत-वेदांत दोनों ही में एकांतवाद का दोष पाया जाता है। अतः नित्यता तथा परिवर्तन दोनों ही सत्य हैं। हम यदि कहें कि संसार नित्य तथा परिवर्तनशील भी है तो इसमें कोई विरोध नहीं होगा। एक दृष्टि से सत्ता की नित्यता ठीक है, किंतु दूसरी दृष्टि से इसका परिवर्तन भी ठीक है। अद्वैतवाद के कारण विरोध की संभावना नहीं रह जाती है।

द्रव्य सत् है। उत्पत्ति, व्यय (क्षय) और ध्रौव्य (नित्यता)—ये ही सत्ता के लक्षण हैं। ३ द्रव्य अपने गुणों के कारण नित्य है क्योंकि गुण परिवर्तित नहीं होता। परिवर्तनशील पर्यायों की उत्पत्ति तथा विनाश होने के कारण इसमें उत्पत्ति तथा विनाश भी है। इस तरह द्रव्य में सत्ता के तीनों लक्षण वर्तमान हैं।

सत् या सत्ता के संबंध में जैनों तथा बौद्धों में पूरा मतभेद है। बौद्धों के अनुसार सत्ता धर्म है जो अर्थक्रियाकारी अर्थात् किसी कार्य का साधक है। अर्थात् कोई वस्तु तभी सत् है यदि उससे कोई कार्य उत्पन्न होता हो। जैन इस मत को युक्ति-संगत नहीं मानते,

तत्त्वार्थाधिगम-सूत्र—५। ३८, 'गुणपर्यायवद् द्रव्यम्'।

स्याद्वैतवादमंजरी, श्लोक २६,

"उत्पत्ति-व्यय-ध्रौव्यलक्षणं सत्।"

क्योंकि इसके अनुसार तो मिथ्या-सर्प भी सत्य सन्मत्ता जा रहा।
बौद्ध क्षणिकवाद के भ्रम में भी लोगों में डर की उत्पत्ति हो जाती है और वे डर में
मान्य नहीं हैं जाते हैं। ऐसी ही दोषपूर्ण युक्तियों के द्वारा बौद्ध दार्शनिक क्षणिक
वाद का प्रतिपादन करते हैं। अतः क्षणिकवाद कभी भी मान्य नहीं
सकता। क्षणिकवाद के विरुद्ध जैन दार्शनिक निम्नलिखित युक्तियाँ देते हैं—

(१) यदि सभी पदार्थ क्षणिक हैं, तब तो आत्मा भी क्षणिक है। ऐसी प्रज्ञा
में स्मृति, प्रत्यभिज्ञा आदि संभव नहीं हो सकती हैं। साथ-साथ यह भी दोष
हो सकता है कि मैं ही कभी बच्चा या और भोजन बढ़ा हो गया हूँ।

(२) निर्वाण का कोई अर्थ नहीं रहता है क्योंकि यदि कोई स्थायी जीव नहीं
है तो फिर मोक्ष किसका हो सकता है ?

(३) यदि जीव क्षण-क्षण बदलता रहे तो वह किसी आदर्श की पूर्ति के
क्यों प्रयत्न करेगा ? क्योंकि वह स्वयं तो प्रयत्न करेगा किंतु क्षणस्थायी होने
कारण उसका फल वह स्वयं नहीं भोग सकेगा, बल्कि उसका भोगनेवाला
जीव होगा। इस तरह धर्म का प्रयत्न असंभव होगा।

(४) फलतः धर्म-व्यवस्था भी नहीं रह सकेगी। कहीं कृतप्रणाम होगा तो
अकृताभ्युपगम होगा। अर्थात् अपने कर्मों का फल तो नहीं मिल सकेगा, और
के कर्मों का फल भोगना होगा।

(५) बौद्ध-मत के अनुसार, आत्मा कोई स्थायी सत्ता नहीं है, बल्कि क्षण-क्षण
मानसिक अवस्थाओं का एक क्रम है। किंतु क्षणिक अवस्थाओं के अस्तित्व में
ही कोई क्रम नहीं बन सकता है। बिना सूत्र के कौमल फूलों से माला नहीं
सकती है। जबतक क्षणिक अवस्थाओं के अंतर्गत कोई स्थायी सत्ता न हो तब
यह क्रमबद्ध भी नहीं हो सकती है।

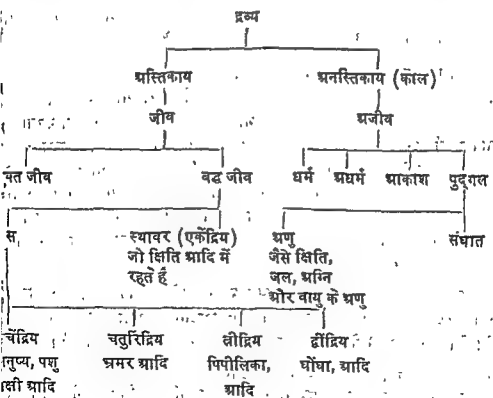
(६) प्रत्यक्ष से या अनुमान से किसी भी ऐसी वस्तु का ज्ञान नहीं मिल
जिसमें केवल परिवर्तन हो और स्थायित्व कुछ भी न रहे।

(२) द्रव्यों का प्रकार-भेद

कार के होते हैं—तस और-स्थायर । तस जीव गतिमान या जंगम होते हैं और स्थावर तिहीन होते हैं । स्थावर जीव का शरीर सबसे अपूर्ण है । स्थावर जीव क्षिति, जल, अग्नि, वायु या चनस्पति-रूप शरीरों में रहते हैं ।^१ स्थावर जीव द और भुवत को केवल स्पर्शेंद्रिय होता है । अतः उसे केवल स्पर्श-ज्ञान ही हो सकता है । तस जीवों में न्यूनाधिक विकास पाया जाता है । नमें क्रमशः दो, तीन, चार और पाँच इंद्रिय पाए जाते हैं । उदाहरणार्थ, सीप, घोंघा आदि को दो इंद्रिय होते हैं—त्वचा तथा जिह्वा । पिपीलिका (चींटी) आदि को तीन इंद्रिय होते हैं—त्वचा, जिह्वा तथा नासिका । मक्खी, मच्छर, भौरा आदि को चार इंद्रिय होते हैं—त्वचा, जिह्वा, नासिका तथा चक्षु । उच्च पशुओं, पक्षियों तथा मनुष्यों में पाँच इंद्रिय होते हैं—त्वचा, जिह्वा, नासिका, चक्षु तथा कर्ण ।

अस्तिकाय अजीव चार हैं—धर्म, अधर्म, आकाश और पुद्गल ।

ऊपर जो द्रव्य का प्रकार-भेद बतलाया गया है, उसका संक्षिप्त रूप नीचे बताया जाता है—



(३) जीव

चेतन द्रव्य को जीव या आत्मा कहते हैं ।^२ जीव में चैतन्य सब समय

देखिए स्याद्वाद मंजरी (२६) और पद्धर्शन-समुच्चय पर गुणरत्न की टीका (४६)

चेतनालक्षणो जीवः पद्धर्शन-समुच्चय ४७ पर गुणरत्न की टीका देखिए ।

वर्तमान रहता है। किंतु भिन्न-भिन्न जीवों में इसका स्वरूप तथा इसकी मात्रा भिन्न होती है। मात्रा-भेद के अनुसार जीवों में एक जीव और उनका ज्ञान-भेद जिसमें सिद्ध आत्माओं का स्थान सबसे ऊँचा है। पर विजय पा लेते हैं और पूर्णज्ञानी हो जाते हैं। सबसे नीचे में से एकेंद्रिय जीव हैं जो क्षिति, जल, अग्नि, धामु या वास करते हैं।^१ यों तो इन जीवों में चैतन्य का सर्वथा अभाव मानसूम पड़ता है, वस्तुतः इनमें भी स्पर्श-ज्ञान वर्तमान रहता है। हाँ, यह ठीक है कि इनका ज्ञान या कर्मजनित बाधाओं के कारण अत्यंत सीमित एवं अस्पष्ट रहता है।^२ जिन्हें दो तक इंद्रिय होते हैं उनका स्थान जीवों में मध्यम है। जैसे कृमि, पिपीतिका, मनुष्य आदि।^३

जीव ही ज्ञान प्राप्त करता है। वही कर्म भी करता है। सुख-दुःख भी जीव स्वयं प्रकाशमान भोगता है। जीव स्वयं प्रकाशमान है तथा अन्य है तथा अन्य वस्तुओं प्रकाशित करता है। यह नित्य है, किंतु इसकी को भी प्रकाशित करता रहती है। यह शरीर से भिन्न है। इसका अस्तित्व है। यह नित्य है। से ही प्रमाणित हो जाता है।^४

संचित कर्मों के कारण जन्म-मुनर्जन्म के चक्र में पड़ने से इसे अनेक करना पड़ता है। जिस प्रकार कोई दीपक अपने चारों ओर प्रकाश उसी प्रकार जीव भी संपूर्ण शरीर को प्रकाशित करता। जीव संपूर्ण शरीर जीव की कोई भूति नहीं होती। किंतु जिस प्रकार प्रकाश में व्याप्त रहता है। नुसार आकार एवं रूप धारण करता है, उसी प्रकार विस्तार भी शरीर के अनुसार होता है। इसी अर्थ में जीव भी अस्तिकाय माना जाता है। जीव सर्वव्यापी नहीं है, बल्कि इसकी शरीर तक ही सीमित है। इसे केवल शरीरसंतर्गत विषयों का ही सकता है। चैतन्य शरीर के बाहर नहीं बरन् इसके अंदर ही रहता है।^५

पाश्चात्य दर्शन की दृष्टि से मायद यह समझने में कठिनाई हो कि जीव चैतन्य (Consciousness) और विस्तार (Extension) दोनों कैसे हो सकते हैं। डेकार्टे (Descartes) के अनुसार चैतन्य और विस्तार परस्पर-विरोधी गुण हैं। वे हैं

१ 'मनस्त्वन्तानाम् एकम्'—तत्त्वार्थाधिगम-सूत्र—२-२२

२ मनस्वतियों एवं धनिज पदार्थों में जीव का अस्तित्व सिद्ध करने के लिए प्रमाण दिए गए हैं उनके लिए यह दर्शन-समूह पर गुणरत्न की टीका देखिए।

३ तत्त्वार्थाधिगम-सूत्र—२-२३, 'कृमि-पिपीतिका-अमर-मनुष्यादीनाम् एकैव बुद्धिः'

४ न्यायप्रकार, श्लोक ३१ और इन्द्र-संग्रह, श्लोक २

५ इत्यादिवादमंजरी ८ और तत्त्वार्थाधिगम-सूत्र ३।१६ : "प्रदेन-संहार-विनाशः प्रदीपस्य"।

कि विस्तार केवल जड़-द्रव्यों में और चैतन्य केवल आत्माओं में पाया जा सकता है। उनके ऐसा सोचने का कारण यह है कि उनके अनुसार आत्मा चेतन द्रव्य है।

शरीर-चेतना आकाशव्यापी या पुद्गलधारी नहीं हो सकती। किंतु जैन दार्शनिक आत्मा को जीव मानते हैं। सजीव शरीर के प्रत्येक भाग में हम देखते हैं कि चैतन्य या बोध है। अतः चैतन्य को

आत्मा का स्वरूप-लक्षण मान लेने पर भी समूचे शरीर में उसका अस्तित्व मानना संकूल युक्तिसंगत है। अर्थात् आत्मा का विस्तार (व्यापकता) हो सकता है।

य भारतीय दार्शनिक भी इसे मानते हैं। यहाँ इस बात का स्मरण रखना आवश्यक

है कि आत्मा की व्याप्ति का अर्थ यह नहीं है कि यह भी-जड़-द्रव्यों की तरह किसी रिक्त स्थान को पूरा ढकल कर लेता है, बल्कि इसका अर्थ तो केवल यह है कि शरीर के विभिन्न भागों के अनुभव के द्वारा यह उसमें वर्तमान रहता है। जिस स्थान में

‘तब तक कोई जड़-द्रव्य है तब तक वहाँ दूसरा कोई जड़-द्रव्य प्रवेश नहीं कर सकता, ‘तब तक जिस स्थान में एक आत्मा है वहाँ दूसरे आत्मा का भी सम्मिश्रण हो सकता है।

जैन दार्शनिक कहते हैं कि जिस प्रकार एक ही स्थान को दो दीपक आलोकित कर सकते हैं उसी प्रकार दो जीव भी एक ही

१. तरह किसी स्थान में वर्तमान रह सकते हैं। जैन दार्शनिक चार्वाक के आत्म-स्थान में शैतन्य संबंधी विचारों का खंडन करते हैं। प्रसिद्ध जैन दार्शनिक गुणरत्न

इस दृष्टि से ध्यात् न धार्मिक के संशयवाद की कड़ी आलोचना की है और निम्नोक्त प्रकार से आत्मा के अस्तित्व को प्रमाणित करने का भी प्रयत्न किया है :—

किया है। वे कहते हैं कि 'मैं सुखी हूँ' इसी अनुभव से तो आत्मा के स्तिर का प्रत्यक्ष ज्ञान भुक्ते हो जाता है। जब हम किसी द्रव्य के गुणों को देखते हैं तो

हम कहते हैं कि हम उस द्रव्य को ही देख रहे हैं। गुलाब के रंग को देखते हुए हम कहते हैं कि गुलाब के फूल को ही देख रहे हैं। इसी तरह आत्मा के साधकों को देखकर ही हम आत्मा की प्रशंसा करते हैं।

भूति करते हैं। सुख, दुःख, स्मृति, संकल्प, संदेह, ज्ञान आदि धर्मों का अनुभव होने से ही उनके धर्मों अर्थात् आत्मा का प्रत्यक्ष अनुभव हो जाता है।

आत्मा के अस्तित्व को परोक्ष ढंग से भी निम्नलिखित अनुमानों के द्वारा प्रमाणित किया जा सकता है। शरीर को इच्छानुसार परिचालित किया जा सकता है। अतः

इसका कोई परिचालक अवश्य होगा। वही आत्मा है। चक्षु, कर्ण आदि इंद्रिय ज्ञान के लिए विभिन्न साधन हैं। उनके द्वारा ज्ञान-साध करने के किसी प्रयोजन कर्ता की

की भी आवश्यकता है, क्योंकि हम देखते हैं कि घट, पट आदि जड़-द्रव्यों की उत्पत्ति के

लिए उपादान-कारण के साथ-साथ निमित्त-कारण की भी आवश्यकता है। वह निमित्त-कारण आत्मा ही है। इस तरह कई युक्तियों के द्वारा आत्मा का अस्तित्व प्रमाणित होता है।

चार्वाक तो कहते हैं कि चैतन्य की उत्पत्ति भूतों से ही होती है। किन्तु हम इसे किसी भी स्थान में चैतन्य को भूतों से उत्पन्न होते नहीं देखते हैं। और जब उत्पन्न होता ही नहीं, तो ये कैसे मान लेते हैं? क्योंकि वे तो प्रत्यक्ष को ही एकमात्र प्रमाण मानते हैं। चार्वाक यदि अनुमान-प्रमाण को मानते भी होते, तो वे यह सिद्ध न कर सकते कि चैतन्य भूतों से अर्थात् पुद्गल से उत्पन्न होता है। क्योंकि शरीर यदि चैतन्य कारण होता तो शरीर के साथ चैतन्य का नित्य साहचर्य रहता। किन्तु हमें चार्वाक के आत्म-रहते हुए भी निद्रा, मूर्च्छा और मृत्यु की अवस्थाओं में चैतन्य का अभाव क्यों रहता है? दूसरी बात यह है कि दोनों में कार्य-संबंधी भूत का कार्य-संबंध रहने से एक की पुष्टि और शय से क्रमशः दूसरी की पुष्टि और शय होता है। किन्तु इस प्रकार का अनुभव होता है। अतः हम देखते हैं कि शरीर और चैतन्य में कारण-कार्य-संबंध स्थापित नहीं किया जा सकता है। चार्वाक यहाँ कह सकते हैं कि यद्यपि सभी में चैतन्य की उत्पत्ति नहीं कर सकते, फिर भी उनका जब विशेष प्रकार का होता है तो चैतन्य की उत्पत्ति हो जाती है। इसका उत्तर इस प्रकार दिया जा सकता है। जड़-तत्त्व किसी निमित्त-कारण की सहायता के बिना आप-से-आप जीव का शरीर नहीं बन सकते हैं। वे तो उपादान मात्र हैं। उपादानों के निमित्त कारण की अपेक्षा रहती है। और यह निमित्त-कारण ही तो आत्मा है।

‘मैं स्थूल हूँ’, ‘मैं सूक्ष्म हूँ’—इन उक्तियों के द्वारा चार्वाक यह सिद्ध चाहते हैं कि शरीर ही आत्मा है। लेकिन इन उक्तियों का मुख्य अर्थ यही नहीं है, बल्कि इनका गीण या लाक्षणिक अर्थ ही यहाँ उपयुक्त है। यह है कि आत्मा कभी-कभी अपने को शरीर से भिन्न नहीं मानता। किन्तु इसका अर्थ यह है कि शरीर के साथ इसका बड़ा घनिष्ठ संबंध है।

चार्वाक कहते हैं कि आत्मा का अस्तित्व है ही नहीं। लेकिन तब तो आत्मा रहित है,—इस उक्ति का कोई अर्थ नहीं होता। जिस मातृ का निर्माण किया जाता है उसका अस्तित्व अन्यत्र किसी-न-किसी रूप में अवश्य रहता। अतिविद्यमाने तत् सामान्येन विद्यते एव।

ऊपर की युक्तियों के प्रतिरिक्त हम यह भी कह सकते हैं कि ‘मेरे आत्मा कोई अस्तित्व नहीं है’, यह उक्ति उही प्रकार दुर्बोध्य है जिस प्रकार यह कहना ‘मेरी माता यंध्या’ है।

(४) जड़ या अजीव द्रव्य

जीवों का निवास-स्थान यह जगत् है। यह जड़-द्रव्यों से बना हुआ है। जड़-द्रव्यों के द्वारा तो जीव शरीर-धारण करते हैं और कुछ बाह्य-परिस्थिति निर्माण करते हैं। जड़-द्रव्यों के प्रतिरिक्त और भी अन्योन्य द्रव्य है जिसके बिना उन द्रव्यों का संगठन नहीं हो सकता। वे हैं आकाश, वायु, धर्म और अणु। इनका एक-एक करके विचार करना ठीक होगा।

(क) जड़-तत्त्व या पुद्गल

जैन लोग जड़-तत्त्व को पुद्गल कहते हैं। व्युत्पत्ति के अनुसार पुद्गल का अर्थ है—
 'सका संयोग और विभाग हो सके।' जड़-द्रव्यों का संयोग भी हो सकता है
 और विभाग भी। अर्थात् उन्हें जोड़कर एक बड़ा आकार दिया
 द्रव्यों का संयोग जा सकता है या उन्हें तोड़कर छोटा भी किया जा सकता है।
 विभाग पुद्गल के सबसे छोटे भाग को—जिसका और विभाग नहीं हो
 सकता है—'अणु' कहते हैं। दो या अधिक अणुओं के संयोग से
 'त' या 'स्कंध' बनता है। हमारे शरीर और अन्य जड़-द्रव्य अणुओं के संयोग
 ही बने संघात हैं। मन, वचन तथा प्राण जड़तत्त्वों से ही निर्मित हैं।^३

पुद्गल के चार गुण होते हैं—स्पर्श, रस, गंध तथा वर्ण। ये गुण अणुओं तथा
 संघातों में भी पाए जाते हैं।^४ अन्य भारतीय दार्शनिकों का मत
 है कि शब्द भी एक मौलिक गुण है। परंतु जैन इसे नहीं मानते।
 वे कहते हैं कि उद्योत (चंद्र-प्रकाश), ताप, छाया, आतप, तम,
 वंध्य (संयोग), भेद, सूक्ष्मता, स्थूलता, संस्थान (आकार) आदि के
 शब्द भी पुद्गल के आगतुक परिवर्तनों के कारण उत्पन्न होता है।^५

(ख) आकाश

आकाश के कारण ही सभी अस्तिकाय-द्रव्यों को कोई-न-कोई स्थान प्राप्त है।
 जीव, पुद्गल, धर्म तथा अधर्म आकाश में ही स्थित हैं। आकाश
 का कारण दृष्टिगोचर नहीं होता है। इसका अस्तित्व अनुमान के द्वारा सिद्ध
 विस्तार संभव है होता है। द्रव्यों का कायिक विस्तार स्थान के कारण ही हो
 सकता है। यह स्थान ही आकाश है। यह सत्य है कि जिसका
 भाविक गुण विस्तार नहीं है उसे आकाश विस्तृत नहीं कर सकता, लेकिन जिसका
 स्वाभाविक गुण है उसके विस्तार के लिए आकाश ही स्थान देता है।

आकाश के बिना अस्तिकाय-द्रव्यों का विस्तार सर्वथा असंभव है। यह सही है कि
 आकाश के अस्तिकाय-द्रव्य का स्वाभाविक धर्म ही है विस्तृत होना। लेकिन
 अस्तिकाय-द्रव्यों की उसका विस्तृत होना बिना आकाश के संभव ही नहीं है। कहा
 है कि द्रव्य आकाश को व्याप्त करता है और आकाश द्रव्य के
 द्वारा व्याप्त होता है।^६

“पूरयन्ति गलन्ति च”, सर्वदर्शनसंग्रह, ३

तत्त्वार्थाधिगम-सूत्र—५-१६

“—५-२३

“—५-२४

षड्दर्शन-समुच्चय—गुणरत्न की टीका—४६

जैन दार्शनिक आकाश के दो भेद मानते हैं—लोकाकाश और अलोकाकाश। लोकाकाश वह है जो जीवों तथा अन्य द्रव्यों का आवासन करता है। अलोकाकाश उस आकाश को कहते हैं जो लोकाकाश के

(ग) काल

उमास्वामी के अनुसार द्रव्यों की वर्तना, परिणाम, क्रिया, नवीनत्व का काल के कारण ही संभव होता है।^१ काल ने काल की आवश्यकता इसलिए आकाश की भाँति इसका भी अस्तित्व अनुमान में होता है। काल न हो तो वर्तना, परिणाम, क्रिया, आदि कुछ भी संभव नहीं है। इनका अस्तित्व ही यह सिद्ध करता है कि काल है। इनका एक-एक कर विचार करें। वर्तना के लिए काल आवश्यक है, क्योंकि विभिन्न क्षणों में वर्तमान रहना ही वर्तना कहलाती है। परिणाम अर्थात् अवस्थाओं का भी काल के बिना संभव नहीं है। कोई कच्चा आम समय पाकर पका जाता है। दोनो अवस्थाएँ एक समय में नहीं हो सकती। बिना काल-परिवर्तन के एक ही परस्पर-विरोधी गुण नहीं आ सकते। इसी प्रकार क्रिया या गति सभी संभव होती है। कोई वस्तु पूर्वोपर क्रम से भिन्न-भिन्न अवस्थाओं को धारण करती है। यह सभी हो सकती है जब काल का अस्तित्व हो। प्राचीन तथा नवीन, पूर्व तथा पश्चात् के काल के बिना संभव नहीं हो सकते। इन युक्तियों से हम काल का अनुमान कर सकते हैं।

काल अस्तिकाय द्रव्य नहीं है, क्योंकि यह एक अखंड द्रव्य है। समस्त दिन काल अस्तिकाय एक ही काल भुगपत् है।^२ हम देखते हैं कि जिस द्रव्य को नहीं है वह अपने काम के विभिन्न अंशों से आकाश के विभिन्न में वर्तमान रहता है। किंतु वर्तमान काल बिना अवयवों के ही समस्त विषय में व्याप्त

जैन दार्शनिक कभी-कभी काल के दो भेद करते हैं—पारमाधिक काल व्यावहारिक काल। व्यावहारिक काल को 'समय' भी कहते हैं। वर्तना पारमाधिक काल का कारण होती है। अन्योन्य परिवर्तन व्यावहारिक काल तथा व्यावहारिक कारण होने है। क्षण, मूहुरं, प्रहर आदि में व्यावहारिक काल समय ही विभाजित होता है। समय का प्रारंभ और अंत है, किंतु पारमाधिक काल नित्य तथा निरंतर है। पारमाधिक काल को भिन्न-उपाधियों से सीमित करने से या विभक्त करने से दंड, दिन, मास आदि समय बनता है।

गुणरत्न कहते हैं कि कुछ जैन दार्शनिक काल को भिन्न या स्वतंत्र द्रव्य मानते हैं, बल्कि अन्य द्रव्यों का ही एक पर्याय (Mode) मानते हैं।^३

(घ) धर्म और अधर्म

धर्म और अधर्म की भाँति धर्म और अधर्म का अस्तित्व भी अनुमान में ही है।

- १ तत्त्वाधीनम-सूत्र, ५-२२ : "वर्तना-परिणाम-क्रियाः परत्वापरत्वे च कालात्"
- २ पद-भगवन्-समुच्चय-मुद्ररत्न की टीका—पृ० १६३
- ३ द्रव्य-संग्रह, २१
- ४ पद-भगवन्-समुच्चय पृ० १६२

है। धर्म और अधर्म के लिए क्रमशः गति और स्थिति प्रमाण हैं। मछली का में चलना केवल मछली के कारण ही संभव नहीं हो सकता। यह सत्य है कि

मछली ही अपनी गति को प्रारंभ करती है। किंतु यदि अनुकूल गति और आधार न हो, अर्थात् जल न हो, तो मछली तैर नहीं सकती।

गति और इस तरह हम देखते हैं कि गति के लिए एक सहायक वस्तु की के कारण है आवश्यकता है। इसी प्रकार जीव या अन्य किसी जड़-वस्तु की

गति के लिए एक सहायक द्रव्य की आवश्यकता है जिसके कारण ही भव हो सकती है। जैन इसी को 'धर्म' कहते हैं।^१ यहाँ इस बात का स्मरण रखना है कि धर्म केवल गतिशील द्रव्यों की गति में ही सहायक हो सकता है, स्थिर को यह गति नहीं दे सकता। ऊपर के उदाहरण में मछली का तैरना जल में संभव होता है, जल मछली को तैरने के लिए प्रेरित नहीं करता है।

धर्म द्रव्यों को स्थिर रहने में सहायक होता है। जिस प्रकार वृक्ष की छाया पथिक के में सहायक होती है, या पृथ्वी द्रव्यों की स्थिति में सहायक होती है, उसी प्रकार अधर्म भी विश्राम और स्थिति में सहायक होता है। यह किसी चलती हुई वस्तु को स्वयं रोक नहीं सकता, उसके विश्राम में सहायक भव हो सकता है। इस तरह हम देखते हैं कि धर्म और अधर्म में परस्पर विरोध है। किंतु दोनों में कई सादृश्य भी हैं। ये गति और स्थिति के कारण हैं। ये स्वयं क्रियाशील नहीं हैं। यहाँ धर्म और अधर्म का प्रयोग नैतिक अर्थ में नहीं हुआ है, बल्कि एक विशेष पारिभाषिक अर्थ में हुआ है।^२

आकाश, काल, धर्म और अधर्म एक विशेष अर्थ में कारण माने जाते हैं।

१. काल, साधारणतः कारण के तीन मुख्य भेद हैं—कर्त्ता, करण या साधन तथा अधर्म और उपादान। कुंभकार कुंभ का कर्त्ता है, उसका चक्र करण है, साधन माने तथा मिट्टी उपादान है। आकाश, काल, धर्म और अधर्म साधनोक्त हैं।

कारण साधनों की तरह ये प्रत्यक्ष ढंग से सहायक नहीं होते हैं और न ये तरह क्रियाशील ही रहते हैं। अतः गुणरत्न इन्हें अपेक्षा-कारण कहते हैं।^३ कुंभकार कुंभ के लिए चाक की कील प्रत्यक्ष रूप से सहायक नहीं होती है, उसी आकाश, काल, धर्म और अधर्म भी प्रत्यक्ष रूप से सहायक नहीं होते हैं।

४. जैन आचार और धर्म

दर्शन का प्रधान उद्देश्य है बंधन से मुक्ति। इसलिए बंधन क्या है, इसका क्या है, कैसे इससे मुक्ति होती है और मुक्ति का स्वरूप क्या है, इन विषयों पर विचार आवश्यक है।

१. रत्न, पद-दर्शन-समुच्चय, पृ० १७२

२. वाचस्पति-वार्तिक, ५.१.१७-१८ : "धर्मादिवः संज्ञाः सामयिकाः"

३. दर्शन-समुच्चय, पृ० १६२

(१) बंधन

भारत के प्रायः सभी दर्शनों के अनुसार बंधन का अर्थ है जन्म-मृत्यु। दर्शनों में आत्मा तथा संसार के संबंध में अलग-अलग विचार हैं। इनमें

जीव स्वभावतः कारण बंधन के अर्थ के संबंध में कुछ पृथक्-पृथक् हैं। जैनों के अनुसार जीव की ही बंधन के दुःख भोगने अनंत है। जीव चेतन द्रव्य है। यह स्वभावतः पूर्ण है। अपारंपर्य

है। किंतु शरीर-धारण करने से इसके सामने अनेक बाधाएँ उपस्थित हो बाधाओं के दूर हो जाने पर ही यह अनंत ज्ञान, अनंत दर्शन, अनंत अनंत आनंद प्राप्त करता है। जिस तरह मेघ और तूफान के हट जाने पर समस्त पृथ्वी को आलोकित कर देता है, उसी तरह बाधाओं के हट जाने पर ही अनंत ज्ञान तथा अन्य अंतर्निहित गुणों को प्राप्त कर लेता है।

यहाँ यह प्रश्न उठ सकता है कि ये बाधाएँ क्या हैं और ये किस रूप में स्वाभाविक गुणों को अभिभूत कर देती हैं? शरीर से जीव का बंधन

इसके स्वाभाविक गुण अभिभूत हो जाते हैं। शरीर कर्म ही बंधन बनता है। विशेष प्रकार के शरीर के लिए विशेष का कारण है। पुद्गल की आवश्यकता होती है और उसका विशेष

रूपांतर किया जाता है। जीव की अंतर्निहित प्रवृत्ति ही मानों शरीर का निर्माण होता है। अर्थात् जीव अपने कर्मों या संस्कारों ही शरीर धारण करता है। पूर्व-जन्म के कर्मों के कारण अर्थात् पूर्व-जन्म

यत्न तथा कर्म के कारण जीव में वागनामों की उत्पत्ति घातनाएँ पुद्गल वागनाएँ मृत्प होना चाहती हैं। फल यह होता है कि वे को जीव की ओर अपनी ओर आकृष्ट करती हैं, जिससे विशेष प्रकार का आकृष्ट करती हैं। अतः जीव अपने कर्मों के अनुसार ही शरीर धारण

अतः जीव शरीर का निर्मित-कारण है और पुद्गल दूसरा कारण। शरीर से केवल हमूना शरीर नहीं समझना चाहिए, बल्कि शरीर में इन्द्रियाँ प्राण का भी बोध होता है, जिसके कारण जीव के स्वाभाविक गुण अभिभूत हैं

माता-पिता से जो शरीर मिलता है उसे आसक्ति-नदी समझना चाहिए। यह निश्चित हो जाता है कि किसी व्यक्ति का जन्म किस वंश या जाति में होगा। कर्मों में ही शरीर का रंग, रूप, आकार, आयु, शारीरिक विशेषताएँ, कर्मजनित शरीर के कारण-रूप कर्मों एवं उनके सभी धर्मों का बोध और दृष्टि की दृष्टियों में विचार कर सकते हैं। इस

में कर्म समस्त वागनामों का समूह है, जिसका फल समस्त धर्म-विशिष्ट शरीर दृष्टि-दृष्टि से शरीर का विशेष-विशेष धर्म विशेष-विशेष कर्म का फल है, जो के अनुसार कर्मों की मरणा अनंत है। उन्होंने किसी कर्म का माधुर्य के अनुसार किया है। जो कर्म यह निश्चित बताया है कि व्यक्ति का जन्म कि

योग, उसे गोत्र-कर्म कहते हैं। जो आयु निश्चित करता है उसे आयु-कर्म कहते हैं। जो जन को नष्ट करता है उसे ज्ञानावरणीय कर्म कहते हैं। जो विश्वास को नष्ट करता है उसे दर्शनावरणीय कर्म कहते हैं। जो मोह पैदा करता है उसे मोहनीय कर्म कहते हैं। जो सुख या दुःख की वेदना उत्पन्न करता है, उसे वेदनीय कर्म कहते हैं।

लोभ, मान, माया श्रोध, मान, माया, लोभ ही हमारी कुप्रवृत्तियाँ हैं जो हमें शरीर लोभ हमारे बंधन में डालती हैं।^१ इन्हें 'कपाय' कहते हैं, क्योंकि ये पुद्गल साय हैं कर्णों को अपनी ओर आकृष्ट कर लेते हैं।

जीव की ओर कितने तथा किस प्रकार के पुद्गल-कण आकृष्ट होंगे, यह जीव कर्म-पुद्गल के कर्म या वासना पर निर्भर करता है। ऐसे पुद्गल-कण को शरीर उसका कर्म-पुद्गल का नाम दिया जाता है। कभी-कभी इसे कर्म भी कहते हैं। तत्त्व जीव की ओर जो कर्म-पुद्गल का प्रवाह होता है उसे आस्रव कहते हैं।

इस प्रकार हम देखते हैं कि जैन-मत के अनुसार बंधन का एक विशिष्ट अर्थ है। कपायों के कारण कर्मनुसार जीव का पुद्गल से आश्रित हो जाना ही बंधन है।^२ चूँकि दूषित मनोभाव ही बंधन का मूल-कारण है और शरीर-बंध और पुद्गल का आस्रव मनोभाव का एक परिणाम है, इसलिए जैन दार्शनिक कहते हैं कि जीव का पतन या बंधन मानसिक प्रवृत्तियों के कारण ही होता है। वे बंधन को दो भेद मानते हैं—भाव-बंध और द्रव्य-बंध। मन में दूषित भावों का अस्तित्व ही भाव-बंध कहलाता है। जीव पुद्गल से आश्रित हो जाना द्रव्य-बंध कहलाता है।

बंधन की अवस्था में पुद्गल तथा जीव एक दूसरे में प्रविष्ट हो जाते हैं। हो सकता है कि यह विचार युक्ति-संगत न प्रतीत हो। किंतु हम देख चुके हैं कि जीव और पुद्गल कि जीव का भी विस्तार संभव है। यह शरीर का समव्यापी होता है। यह अनुभव-सिद्ध है कि सजीव शरीर के प्रत्येक भाग में पुद्गल दूसरे में प्रविष्ट है। यह अनुभव-सिद्ध है कि सजीव शरीर के प्रत्येक भाग में पुद्गल और चैतन्य वर्तमान रहते हैं। इन दोनों का परस्पर सम्मिश्रण उसी प्रकार संभव है, जिस प्रकार दूध और जल मिला देने पर दोनों एक साथ रहते हैं, या गरम लोहे में आग और लोहा एक ही साथ पाए जाते हैं।^३

(२) मोक्ष

हम देख चुके हैं कि जीव और पुद्गल के संयोग को बंधन कहते हैं। अतः जीव का पुद्गल से वियोग होना मोक्ष है। पुद्गल से वियोग तभी हो सकता है जब नए पुद्गल का आस्रव बंद हो और जो जीव में पहले से ही प्रविष्ट है वह जीर्ण हो जाए। पहले को संवर और दूसरे को निर्जरा कहते हैं।

तत्त्वार्थाधिगम-सूत्र, ८-६

तत्त्वार्थाधिगम-सूत्र, ८-२ : "सकपायत्वात् जीवः कर्मणो योग्यान् पुद्गलान् आदत्ते स बन्धः।"

पददर्शन-समुच्चय पर गुणरत्न की टीका, पृ० १८१

हावीर के प्रति कोई पक्षपात है और न कपिल या अन्य दार्शनिकों के प्रति द्वेष ही है।
 "युक्ति-संगत वचन को ही मानता हूँ, वह चाहे जिस किसी का हो।"^१

श्रद्धा पूर्णतया युक्ति-संगत है। यह अंधविश्वास नहीं है। विषय के संबंध में कुछ ज्ञान प्राप्त कर लेने के बाद ही यह होती है और ऐसे विश्वास के बिना पूर्ण-ज्ञान पाने की प्रेरणा भी नहीं मिल सकती। संशयवादी भी जब सम्यग्-दर्शन का किसी मत का विचार करता है तो उसे भी स्वतः अपनी विचार-प्रणाली और अपने विचार्य विषय में कुछ विश्वास रहता है। जैन दार्शनिक कहते हैं कि यदि हमारे उपदेशों में कोई तथ्य है तो जनको उनपर पूरा विश्वास नहीं भी है, उनका भी उन उपदेशों के अध्ययन करने पर पूरा विश्वास जम जाता है। अधिकाधिक मनन करने से विश्वास और बढ़ता ही जाता है। इस तरह पूर्ण ज्ञान प्राप्त हो जाने पर विश्वास भी पूर्ण हो जाता है।

(२) सम्यग्-ज्ञान—सम्यग्-दर्शन में जैन उपदेशों के केवल सारांश का ज्ञान प्राप्त करने के लिये सविशेष रहता है। किंतु सम्यग्-ज्ञान में जीव और अजीव के मूल-तत्त्वों का ज्ञान होने से ही का विशेष ज्ञान प्राप्त होता है।^२ साथ ही सम्यग् ज्ञान-असंदिग्ध तथा दोष-रहित होता है। जैन-प्रमाण विचार में तो हम यह देख ही चुके हैं कि यथार्थ ज्ञान किस भाँति प्राप्त होता है। जिस प्रकार सम्यग्-दर्शन के प्रतिबंधक कर्म ही होते हैं, उसी प्रकार सम्यग्-ज्ञान के प्रतिबंधक भी विशेष प्रकार के कर्म ही होते हैं। अतः इसके लिए कर्मों का नाश होना अत्यावश्यक है। कर्मों के पूर्णविनाश के बाद ही केवल ज्ञान प्राप्त होता है।

(३) सम्यक्-चरित्र—अहित कार्यों का वर्जन और हित कार्यों का आचरण ही सम्यक्-चरित्र है।^३ सम्यक्-चरित्र के द्वारा जीव अपने कर्मों से मुक्त हो सकता है, क्योंकि कर्मों के कारण ही बंधन और दुःख होते हैं। नए कर्मों को रोकने के लिए तथा पुराने कर्मों को नष्ट करने के लिए निम्नोक्त क्रियाएँ आवश्यक हैं—

१—पंच-महाव्रत का पालन करना चाहिए।

२—चलने, बोलने, भिक्षादि-ग्रहण करने, पुरीष और मूल-त्याग करने में समिति या सतर्कता का अवलंबन करना चाहिए।

३—मन, वचन तथा कर्म में शुद्धि या संयम का अभ्यास करना चाहिए।

१ पङ्-दर्शन-समुच्चय, ४४ पर टीका, (चौखम्भा संस्करण, पृ० ३६)

"न मे जिने पक्षपातः न द्वेषः कपिलादिषु।

युक्तिमद् वचनं यस्य तद् ग्राह्यं वचनं मम॥

२ देखिए, द्रव्य-संग्रह, श्लोक—४२

३ देखिए, द्रव्य-संग्रह, श्लोक—४५

४—दण प्रकार के धर्मों का आचरण करना चाहिए। ये धर्म हैं—सत्य (कोमलता), धार्जव (सरलता), सत्य, शौच, संयम, तप (मानस और शरीर), आकिंचन्य (किसी पदार्थ से ममता न रखना) और ब्रह्मचर्य।

५—जीव और संसार के यथायं तत्त्व के संबंध में भावना करनी चाहिए।

६—भूख, प्यास, शीतोष्ण आदि के कारण जो कष्ट या उद्वेग हों उन्हें सहना पड़े।

७—समता, निर्मलता, निर्लोभता और सच्चरित्रता प्राप्त करनी चाहिए।

अनेक जैन दार्शनिक उपर्युक्त सभी आदेशों को आवश्यक नहीं समझते हैं।

पंचमहाव्रत तो पंचमहाव्रतों का पालन ही सम्यक्-चरित्र के लिए है। कारण यह है कि अन्य आदेशों में भी भिन्न-भिन्न प्रकार के पंचमहाव्रतों की ही पुनरावृत्ति हुई है।

पंचमहाव्रत की महत्ता उपनिषद् के ऋषि तथा बौद्ध दार्शनिक भी मानते हैं। अन्य धर्म भी पंचमहाव्रत को किसी-किसी रूप में मानते हैं। योद्ध दार्शनिक इसे पंचमील के रूप में मानते हैं। ईसाई महाव्रत को किसी-किसी रूप में मानते हैं। जो दण आदेश हैं वे भी इनसे मिलते-जुलते हैं। किंतु जैन धर्म की कठोरता के साथ दण व्रतों का पालन करते हैं वेसी नहीं मानते हैं। शायद ही अन्यसे पाई जाती हो।

(१) अहिंसा—दणका धर्म है जीवों की हिंसा का वर्जन। हम इसका विचार करते हैं कि जीव का अस्तित्व केवल दण या गतिशील द्रव्यों में नहीं, बरं स्थावर द्रव्यों में भी है। उदाहरणस्वरूप मनस्पति, शक्ति, जल आदि अस्तित्वमान हैं। अहिंसा में जीव का अस्तित्व है। अतः जनों का उद्देश्य यह नहीं है कि वे दण जीवों की ही हिंसा नही हो बल्कि वे स्थावर जीवों की भी हिंसा न कर सकें। अतः अनेक जैन संन्यासी नगर में बगड़ा पाँवें रहते हैं कि जलम लेने में या फेंकने में बाधित न हो सकें। माध्याह्निक गृहस्थों के लिए यह व्रत अत्यंत कठिन है। उनके लिए यह विहित मयमा मया है कि वे दण-के दण जीवों की हिंसा न करें अर्थात् एकद्विज जीवों को छोड़कर अन्य सभी जीवों के प्रति अहिंसा का भाव रखें।

जनों का अहिंसा-मिशन उनके भाव-संबंधी विचारों पर ही अवलंबित है। दार्शनिकों के अनुसार सभी जीवों का धर्म दृष्टि से समान है। वे कहते हैं कि जीवों का अहिंसा की आवश्यकता है। अतः हमें यह करना चाहिए कि हमारे अहिंसा के प्रति अहिंसा का भाव रखें। अतः हमें यह करना चाहिए कि हमारे अहिंसा के प्रति अहिंसा का भाव रखें। अतः हमें यह करना चाहिए कि हमारे अहिंसा के प्रति अहिंसा का भाव रखें।

कारण है। किंतु ऐसा सोचना उचित नहीं है। कोई भी जीव, चाहे वह उच्च-से-उच्च स्थिति में क्यों न हो, उच्च-से-उच्च स्थिति को प्राप्त कर सकता है। इसलिए यह सर्वथा उचित है कि प्रत्येक जीव दूसरे को भी अपने ही जैसा । जीवों के प्रति आदर का होना तो आवश्यक कर्त्तव्य है।

जैन अहिंसा-व्रत का पालन छोटे-छोटे कार्यों में भी करते हैं। यद्यत्न और यहाँ तक कि वे जीव की हिंसा नहीं करना ही पर्याप्त नहीं समझते, बल्कि हिंसा के संबंध में सोचना, बोलना, या दूसरों को हिंसा करने की अनुमति या प्रोत्साहन देना भी उनके लिए अशुभ है। जब तक मन, वचन तथा कर्म से अहिंसा-व्रत का पालन नहीं किया जाए तब तक अहिंसा नहीं समझी जाती है।

(२) सत्य—मिथ्या वचन का परित्याग। इस व्रत को भी बड़ी सत्परता से पालन की आवश्यकता है। सत्यवादिता का आदर्श है सूनृत। जो सत्य सबका हितकारी हो और प्रिय हो उसे सूनृत कहते हैं (प्रियं पश्यं वचस्तथ्यं सूनृतं व्रतमुच्यते)। केवल जो सत्य है उसे कहने से वह कभी-कभी दूषणीय वाचालता, ग्राम्यता, चपलता तथा परनिंदा भी हो जा सकता है। इसीलिए सत्यवादिता का आदर्श सूनृत माना गया है। सत्य-व्रत को पालन करने के लिए मनुष्य को लोभ, डर और क्रोध को दूर करना और किसी का उपहास करने की प्रवृत्ति का भी दमन करना चाहिए।

(३) अस्त्येय—चीर-वृत्ति का वर्जन अर्थात् बिना दिए हुए परद्रव्य का ग्रहण करना ही अस्त्येय है। जैनों के अनुसार किसी जीव का प्राण जिस तरह पवित्र है, उसी तरह उसकी धन-संपत्ति भी है। एक जैन विद्वान् कहते हैं कि धन-संपत्ति मनुष्य का बाह्य-जीवन है। अतः धन-संपत्ति का अपहरण मानों उसके जीवन का ही अपहरण है। जीवन का अस्तित्व प्रायः धन पर ही निर्भर करता है। अतः आधारभूत धन की रक्षा भी अत्यंत आवश्यक हो जाती है। हम देखते हैं अहिंसा के साथ अस्त्येय का अच्छेद्य संबंध है।

Mackenzie का Hindu Ethics पृ० ११२ देखिए। वे लिखते हैं—“असम्भ्यं मनुष्यं जीव के विभिन्न रूपों को भय की दृष्टि से देखते हैं। भय की यह भावना ही अहिंसा का मूल है।” किंतु प्राचीन जैन उपदेशकों ने स्पष्ट ढंग से कहा है कि सहानुभूति और न्याय की भावनाओं पर ही अहिंसा अवलंबित है। देखिए आचारांग-सूत्र, १-४-२ (Jacobi, Jain Sutras, प्रथम भाग, पृ० ३८-३९) तथा सूत्र-कृतांग-सूत्र, १-४ (Jacobi, Jain Sutras, द्वितीय भाग पृ० २४७-४८)। इन ग्रंथों में यह स्पष्ट बताया गया है कि परस्पर सहानुभूति से ही अहिंसा-भावना की उत्पत्ति होती है।

(४) ब्रह्मचर्य—वासनाओं का परित्याग। बहुत सांग ब्रह्मचर्य से

ग्रहचर्य में सभी प्रकार की कामनाओं का त्याग करना पड़ता है।

जीवन समझते हैं। जैन इससे जीवन इन्द्रिय-भोगों का नैतिक सभी प्रकार के कामों का परित्याग समझते हैं। कि कभी-कभी ऐसा होता है कि हम काम के द्वारा सुख का उपभोग बंद कर देते हैं, किन्तु मन और शरीर उनका उपभोग करते ही रहते हैं। ऐसा भी होता है

संसार के सुखभोग की कामना छोड़ते हुए भी हम प्रायः परलोक में सुख
कामना रखते हैं। स्वयं सुख नहीं चाहते हुए भी दूसरों को सुख-भोग का
अनुमति या आज्ञा देते हैं। ब्रह्मचर्य-व्रत का पूर्णरूप से पालन करने के निश्चय
की कामनाओं का त्याग करना पड़ता है—चाहे उन कामनाओं में
बाह्य, सूक्ष्म हों या स्थूल, ऐहिक हों या पारलौकिक, अपने लिए हों या दूसरों के

(५) अपरिग्रह—विषयासक्ति का त्याग। इस व्रत के लिए उन ५

का परित्याग करना पड़ता है जिनको द्वारा इन्द्रिय-मुक्त विषयों से पूरा-पूरा होती है। ऐसे विषयों के घटंगत सभी प्रकार के अनासक्त होना अथ- अथ, स्वाद तथा गंध हैं। मनुष्य सामान्य विषयों रिग्रह कहलाता है होने के कारण बंधन में पड़ जाता है। फल यह है उसे पुनः पुनः जन्म-ग्रहण करना पड़ता है और यह नहीं पा सकता जबतक फिर विषयों से अनासक्त नहीं हो जाता।

सम्यग्-ज्ञान, सम्यग्-दर्शन और सम्यक्-चरित्र में परस्पर अनिष्ट संबंधों का अभाव है। ज्ञान और चरित्र में अनिष्ट संबंधों का अभाव है। ज्ञान और चरित्र में अनिष्ट संबंधों का अभाव है।

(३) जैन-धर्म अनीश्वरयादी हं

बौद्ध-धर्म की भांति जैन-धर्म भी ईश्वर को नहीं
जैनों का धनीश्वरवाद निम्नलिखित दक्षिणों पर प्रचलित

(१) प्रत्यक्ष के द्वारा ईश्वर का ज्ञान नहीं मिलता है। हमारा धर्म के द्वारा प्रमाणित होता है। गाय-धर्म में ईश्वर के अस्तित्व की गिडि है।

१. आषाढ शुक्ल का Jacobi के द्वारा धर्मदेवी में जनवार २०२८ ई.

२. देशिकः—प्रसिद्ध-रामानुजाचार्य द्वितीयः साय्वाय श्रीर तयादुवार-मन्त्री, स्व-
उपराजः दीक्षा ।

नकार की युक्ति दी गई है। प्रत्येक कार्य के लिए एक कर्त्ता की आवश्यकता है।
 (१) ईश्वर के गृह एक कार्य है अर्थात् एक निर्मित वस्तु है। उसको किसी कर्त्ता ने बनाया है, नहीं तो उसका अस्तित्व संभव नहीं हो सकता। उसी प्रकार यह संसार एक कार्य है। अतः इसके लिए भी एक कर्त्ता या स्रष्टा की आवश्यकता है। वह कर्त्ता या निर्माता ईश्वर है। किंतु यह युक्ति निर्दोष नहीं है, क्योंकि यह मान लिया गया है कि यह संसार भी एक कार्य है। इसके लिए क्या प्रमाण है

संसार कार्य है? हम यह नहीं कह सकते कि संसार सावयव है इसलिए कार्य सावयव का अर्थ यदि यह हो कि इसके अवयव या अंश हैं तो आकाश को सावयव तथा कार्य मानना चाहिए, क्योंकि आकाश के विभिन्न अंश हैं। किंतु, अधिक तो आकाश को कार्य नहीं मानते, वरं नित्य मानते हैं। किसी कार्य के घ में यह भी देखा जाता है कि उसका निर्माता अपने शारीरिक अवयवों के रा उपादानों से उसका निर्माण करता है। किंतु ईश्वर तो अवयवहीन है। वह स प्रकार उपादानों से किसी वस्तु का निर्माण कर सकता है।

(२) ईश्वर के अस्तित्व की तरह उसके गुणों के संबंध में भी पूरा संदेह होता है। ईश्वर एक, सर्वशक्तिमान्, नित्य तथा पूर्ण समझा जाता है। सर्वशक्तिमान् होने के कारण वह सभी वस्तुओं का मूल कारण समझा जाता है। वर के लिए जो किंतु यह सत्य नहीं है। हम प्रतिदिन देखते हैं कि घर, बर्तन, कल्पित है वे आदि अनेक वस्तुएँ हैं जिन्हें ईश्वर नहीं बनाता। ईश्वर को वस्तुपूर्ण नहीं हैं एक माना जाता है क्योंकि यह कहा जाता है कि अनेक ईश्वरों को मानने से उनमें मतों और उद्देश्यों का संघर्ष हो सकता है। सका फल यह होगा कि संसार में सामंजस्य संभव नहीं होगा। किंतु हम देखते कि संसार में सामंजस्य है। इसलिए यह सिद्ध है कि ईश्वर एक ही है। लेकिन युक्ति ठीक नहीं है। क्या कई गृहशिल्पी एक साथ मिलकर प्रासाद नहीं बनाते? चींटियाँ एक साथ मिलकर बल्मीक नहीं बना लेती? मधुमक्खियाँ मिलकर कुकोप नहीं बना लेती? ईश्वर को नित्य-मुक्त और नित्यपूर्ण समझा जाता है। तब 'नित्यमुक्त' शब्द का कोई अर्थ नहीं है। मुक्ति की प्राप्ति बंधन का नाश न पर ही हो सकती है। अतः ईश्वर को नित्यमुक्त कैसे माना जा सकता है?

यद्यपि जैन धर्मावलंबी किसी जगत्-स्रष्टा ईश्वर को नहीं मानते, फिर भी सिद्धों की आराधना आवश्यक समझते हैं। ईश्वर के लिए जो-जो गुण आवश्यक समझे जाते हैं, वे सभी तीर्थंकरों में ही पाए जाते हैं। अतः जैन-न ईश्वर की नहीं, धर्म में तीर्थंकर ही मानों ईश्वर हैं। मार्ग-प्रदर्शन के लिए तथा अंतःप्रेरणा के लिए इन्हीं की पूजा की जाती है। जैन-धर्म में उपासना करते हैं पंच-परमेष्ठि को माना जाता है। पंच-परमेष्ठि हैं अर्हत्, सिद्ध, आचार्य, उपाध्याय और साधु। धर्मपरायण जैनों के लिए पंच-मेष्ठि की पूजा दैनिक कार्य-क्रम का एक प्रधान अंग है। ईश्वर के प्रति अविश्वास

रहने पर भी जैनों में न तो धर्मोत्साह की कमी है और न धार्मिक शिष्यान्तर्ग
 जैनों में धार्मिक तीर्थंकरों के सद्गुणों का निरंतर ध्यान करते रहने से वे श
 भाषना का अभाव का स्मरण करते रहते हैं कि ये भी उनकी तरह सिद्ध और
 नहीं हैं। पूत-चरित्त तीर्थंकरों का बराबर चिन्तन कर
 से वे अपने आपको भी पवित्र करते हैं और मोक्ष-प्रा
 लिए अपने को सुदृढ़ बनाते हैं। जैनों के लिए पूजा-अर्चन का उद्देश्य
 नहीं है। उन्हें तो कर्मवाद जैसी अलंघ्य व्यवस्था में विश्वास है जिसमें
 लिए कष्टना या कोई स्थान नहीं है। पूर्व-जन्म के कर्मों का नाश
 और कर्मों के द्वारा ही हो सक्ता है। कल्याण की प्राप्ति अपने ही कर्मों
 हो सकती है। तीर्थंकर तो मार्ग-प्रदर्शन के लिए वैश्व
 जैन-धर्म में का काम करते हैं। जैन-धर्म केवल उन पुरुषों के लिए
 स्वायत्त-धर्म और और दृढ़-चित्त है। इसका मूल-मंत्र मानों स्वात्म-
 अतः जैन-धर्म में मुक्त आत्मा को 'जिन' और 'वीर' कहा जाता है।

बौद्ध-दर्शन

१. विषय-प्रवेश

बौद्ध-धर्म के प्रवर्तक गौतम बुद्ध थे। ये वचन में सिद्धांत कहलाते थे। ईसा से ५०० शताब्दी में हिमालय तराई के कपिलवस्तु नामक स्थान में इनका जन्म हुआ था। वृद्धाप्य में ही इन्होंने घर-परिवार छोड़कर संन्यास धारण किया। जरा-मरण के दृश्यों ने इनके मन में यह विश्वास पैदा हुआ कि संसार में केवल दुःख-ही-दुःख है। अतः मुक्ति पाने के लिए इन्होंने संन्यास ग्रहण किया। संन्यासी बनकर इन्होंने दुःखों के मूल-कारण को तथा उनसे मुक्त होने के उपायों को जानने का बुद्ध का अथक प्रयत्न किया। धर्मोपदेशकों तथा प्रगाढ़ पंडितों से शिक्षाएँ लीं। तपस्याएँ भी कीं। लेकिन सफलता न मिलने पर ये विलकुल आत्मनिर्भर हो गए। बुद्ध संकल्प के साथ शुद्ध मन से ये घोर साधना की और इस तरह दुःख के रहस्य को समझने की अचंड चेष्टा की। अंत में इनको मिली। ये बोधि (पूर्णज्ञान) प्राप्त कर 'बुद्ध' कहलाए। इसी बोधि के आधार पर बौद्ध-धर्म तथा बौद्ध-दर्शन कायम हुए हैं। आगे चलकर बौद्ध-धर्म का बहुत अधिक प्रसार हुआ। यहाँ तक कि दक्षिण में लंका, ब्रह्मा तथा स्याम, और उत्तर में तिब्बत, चीन, ताइवान तथा कोरिया तक इसका संदेश पहुँच गया।

प्राचीन काल के अन्य धर्मोपदेशकों की तरह महात्मा बुद्ध ने भी अपने धर्म का प्रचार मौखिक रूप से ही किया। उनके शिष्यों ने भी बहुत काल तक उनके उपदेशों का मौखिक ही प्रचार किया। बुद्ध के निजी उपदेशों का कभी जो कुछ भी ज्ञान हमें आजकल प्राप्त है वह त्रिपिटकों से ही हुआ है। कहा जाता है कि महात्मा बुद्ध के वचनों और उपदेशों का संकलन निकटतम शिष्यों के द्वारा त्रिपिटकों में ही हुआ है। त्रिपिटकों के अंतर्गत विनय-पिटक, सुत्त-पिटक तथा अभिघम्म-पिटक हैं। प्रत्येक पिटक में अनेक ग्रंथ हैं; इसलिए 'पिटक' (पेटी) नाम पड़ा। विनय-पिटक में संघ के नियमों का, सुत्त-पिटक में बुद्ध के वार्त्तालाप और उपदेशों का अभिघम्म-पिटक में दार्शनिक विचारों का संग्रह हुआ है। इन पिटकों में केवल ही बौद्ध-धर्म का वर्णन मिलता है। इनकी भाषा पालि है।

कालांतर में महात्मा बुद्ध के अनुयायियों की संख्या बहुत अधिक बढ़ गई और वे कई भागों में विभक्त हो गए। धार्मिक मतभेद के कारण बौद्ध-धर्म की दो प्रधान शाखाएँ बन गईं। एक हीनयान तथा महायान के नाम से प्रसिद्ध हैं। हीनयान का प्रचार भारत के दक्षिण में हुआ। आजकल इसका अधिक प्रचार लंका, ब्रह्मा तथा स्याम में है। पालि त्रिपिटक ही हीनयान के प्रधान ग्रंथ हैं। महायान का प्रचार अधिकतर उत्तर के देशों में हुआ। इसके अनुयायी तिब्बत, चीन तथा जापान में अधिक पाए जाते हैं। महायान का दार्शनिक विवेचन संस्कृत में हुआ है।

अतः इसके ग्रंथों की भाषा संस्कृत है। इन ग्रंथों का अनुवाद हिन्दी भाषाओं में हुआ है। बौद्ध साहित्य के अनेक ग्रंथ जो भारत में प्रसी या चीनी अनुवादों के द्वारा पुनः प्राप्त हो रहे हैं और उन्हें फिर से संस्कृत किया जा रहा है।

बौद्ध-धर्म का प्रचार अनेक देशों में हुआ है। जहाँ-जहाँ इसका प्रचार हुआ प्रचलित मतों की छाप भी इसपर पड़ी। इस तरह बौद्ध-धर्म की अनेक हुई। इसका फल यह हुआ कि इसके साहित्य का बौद्ध-धर्म का भाषाओं में हुआ है इसलिए समूचे बौद्ध-साहित्य का शा विद्याल साहित्य एक विद्वान् के लिए असंभव-सा है। यहाँ बौद्ध-दर्शन विवरण दिया जाता है। सबसे पहलें हम त्रिपिटक के उपदेशों का उल्लेख करेंगे। उसके बाद हम बौद्ध-दर्शन की प्रधान शाखाओं करेंगे और अंत में हीनयान तथा महायान के धार्मिक विचारों का संक्षेप में

२. बुद्ध के उपदेश—चार आर्य-सत्य

(१) विवाद पराध्मुसता

कुछ लिपिद्वय ग्रंथों से^१ मायूम होता है कि बुद्ध के समय में और आत्मा, जगत्, परलोक, पाप, पुण्य, मोक्ष आदि के संबंध में घोर विचारों होते थे। अस्तित्व विषयों की कोई सीमांता तक में नहीं होती थी। अंतिम ध्येय अस्तित्व धार्मिक तथ्यों का विचार नहीं था, बल्कि यह था कि जीवों के दुःखों का किम प्रकार अंत हो सकता है। कोई यह नहीं था कि आत्मा शरीर से भिन्न है या नहीं, आत्मा अमर है या नहीं, ई है या अमर, निर्य है या अमर, तो वे तीन धारणा थीं। उनका कहना था कि जिस विषयों के समाधान पर्याप्त प्रमाण न हों उनके समाधान की चेष्टा व्यर्थ है। जो हीन का स्वर्ग करने हैं सो वे हीन का भिन्न-वि बनते हैं। जो जिस भाग का स्वर्ग करता है उसी हीन का भागार उसी प्रकार का होता है। किसी को भी हीन का पूर्व होता। बुद्ध ने पूर्ण प्रचलित अनेक धार्मिक मतों को दूरस्थित किया। उन्होंने अस्तित्व और अस्तित्व धार्मिक विषयों के अंत का परित्याग स्वीकार भी किया कि उनमें अस्तित्व या विनिर्णय प्राप्त कुछ भी कहावता नहीं मिलती है। जो मनुष्य तब के जगत् में उत्पन्न हो वह उसमें बड़ी मज्जत लेता था।^२ दुःख-निरोध की सम्पत्ति ही दुःख-निरोध है। दुःखों के पीड़ित करने हुए भी आत्मा तथा शरीर के बुद्ध के अनुगमन में मग्न रहता बड़ी भारी मूर्खता है। जिस प्रकार शरीर से अस्तित्व

१ ब्रह्मनाम गुण तथा सामान्य रज गुण देखिए।

२ ब्रह्मनाम गुण।

रहने पर उसको निकाल कर फेंकने के बजाय उसके बनानेवाले या फेंकनेवाले के रंग, निवास आदि के अनुसंधान में समय नष्ट करना भूखंता है।^१

दृष्टपाद-सुत्त के अनुसार महात्मा बुद्ध ने दस प्रश्नों का समाधान असंभव तथा रिक दृष्टि से व्यर्थ समझा है। अतः उन प्रश्नों के समाधान का उन्होंने ही नहीं किया है। वे प्रश्न इस प्रकार हैं—(१) क्या यह लोक शाश्वत है?

(२) क्या यह अशाश्वत है? (३) क्या यह सांत है? (४) तानि क्या यह अनंत है? (५) आत्मा तथा शरीर क्या एक है?

(६) क्या आत्मा शरीर से भिन्न है? (७) क्या मृत्यु के बाद का पुनर्जन्म होता है? (८) क्या मृत्यु के बाद उनका पुनर्जन्म नहीं होता?

क्या पुनर्जन्म होता भी है; नहीं भी होता है? (९०) क्या उनका पुनर्जन्म और न होना, दोनों ही बातें असत्य हैं? बौद्ध-धर्म के पालितसाहित्य में इन

को 'अव्याकृतानि' कहते हैं? इनकी संख्या यही दस से अधिक भी मिलती है।

तिम प्रश्न की चार कोटियाँ यहाँ हैं, वैसे ही और तीनों प्रश्नों की चार-चार

हो सकती हैं। इस प्रकार कुल प्रश्नों की संख्या सोलह तक हो सकती है।

न प्रश्नों का विवेचन व्यावहारिक दृष्टि से निष्फल है तथा उनका असंदिग्ध

मल भी नहीं सकता। अतः बुद्ध ने उनका कभी विवेचन नहीं किया। इसके

उन्होंने दुःख, दुःख के कारण, दुःख-निरोध तथा दुःख-निरोध-मार्ग जैसे अधिक

पूर्ण विषयों पर उपदेश दिया और कहा—“इसी प्रकार के विवेचन से लाभ

ता है। इसीको धर्म के मूल-सिद्धांतों से संबंध है। इसीसे अनासक्ति, तृष्णाओं

का, दुःखों का अंत, मानसिक शांति, ज्ञान, प्रज्ञा तथा निर्वाण संभव हो सकते हैं।^२

हात्मा बुद्ध की शिक्षा का सारांश उनके चार आर्य-सत्त्यों में निहित है।

आर्य-सत्त्यों का उपदेश बुद्ध ने जन-साधारण को दिया है। चार आर्य-सत्य ये

हैं—(१) सांसारिक जीवन दुःखों से परिपूर्ण है। (२) दुःखों

आर्य-सत्य का कारण है। (३) दुःखों का अंत संभव है। (४) दुःखों के

अंत का उपाय है। इन्हें क्रमशः दुःख, दुःख-समुदाय, दुःख-निरोध

दुःख-निरोध मार्ग कहते हैं। गौतम बुद्ध के अन्य सभी उपदेश इन्हीं आर्य-

से संबद्ध हैं। चायकेतर सभी भारतीय-दर्शन इन चार आर्य-सत्त्यों को किसी-

ही रूप में मानते हैं।

(२) प्रथम आर्य-सत्य

(दुःख)

रोग, जरा तथा मरण के दुःखमय दृश्यों को देखकर सिद्धार्थ का मन विकल हो गया

किंतु जब सिद्धार्थ बुढ़ हुए तो वे इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि मानव तथा मानवेतर

सभी दुःख से परिपूर्ण हैं। जन्म, जरा, रोग, मृत्यु, शोक, क्लेश, आकांक्षा, निराश्रय

जिज्ञास-निकाय

सभी प्रासक्ति से उत्पन्न होते हैं, अतः ये सभी दुःख हैं।^१ प्रासक्ति नित्य ही पुनर्जन्म तथा बन्धन का कारण होती है।

(१) दुःख जो सांसारिक जीवन को बिलकुल दुःखमय बनाकर धार्मिक नहीं मानते हैं। वे यह कहते हैं कि दुःखों से ही जीवन में सुख-प्राप्ति को भी अनेक साधन हैं। चित्तु महात्मा बुद्ध तथा अन्य विद्वानों का दृष्टिकोण यही उत्तर होगा कि सांसारिक सुखों की स्थायित्वता केवल भ्रू-रश्मि जैसी है। सांसारिक सुख वास्तविक सुख नहीं हैं। वे होते हैं। उनके नष्ट हो जाने पर दुःख ही होता है। ऐसे सुखों के कारण यह चिन्ता लगी रहती है कि कहीं ये नष्ट न हो जाएँ। इस तरह के अनेक परिणाम हैं जिनके कारण सांसारिक सुख वास्तविक सुख नहीं बनते हैं। वरं वे तो प्रासक्ति और चिन्ता के मूल हैं।

(३) द्वितीय आर्य-सत्य

(डाढ़ा निदान)

दुःख के अस्तित्व को तो सभी भारतीय धार्मिक मानते हैं। चित्तु कारण के संबंध में सभी एकमत नहीं हैं। महात्मा बुद्ध ने (२) दुःख के समुत्पाद के अनुसार दुःख के कारण को जानने का प्रयत्न किया है। प्रतीत्य-समुत्पाद के अनुसार संसार का कोई भी निराला कारण नहीं है। सभी के कुछ-न-कुछ कारण हैं। कुछ कारण नहीं रहे तबतक दुःख की उत्पत्ति ही नहीं बनती। जीवन में दुःख हैं, जैसे—जन्म, मरण, संसृष्टि, मोह, इत्यादि। जीवन के दुःखों का नाम जरा-मरण है।

प्रश्न यह उठ सकता है कि जरा-मरण का कारण क्या है? जरा-मरण ही जरा-मरण का कारण है। जरा-मरण न हो तो जरा-मरण नहीं हो पाया। जन्म-मरण का चक्र ही दुःख का कारण है। प्रतीत्य-समुत्पाद के प्रथम का भी कारण होगा। जन्म का कारण भव है। जन्म-मरण करने के ही भव कहा जा सकता है। इस प्रवृत्ति का क्या कारण है? सांसारिक चिन्ता जो हमारा व्यवहार प्रभावित करने की प्रवृत्ति है। जन्म-मरण का कारण है। यह व्यवहार भी हमारी तुल्यताओं प्रभावित करता है। चिन्ता प्रभावित करने की प्रवृत्ति का कारण होगा। चित्तु यह तुल्यता का कारण है? तुल्यता का कारण हमारा चरित्र का निर्धारण है। प्रभावित करने का कारण है? तुल्यता का कारण हमारा चरित्र का निर्धारण है। चित्तु, चरित्र का निर्धारण है।

१ दोष-निदान

२ Mrs. Rhys Davids भव शब्द का अर्थ 'प्रवृत्ति' नहीं समझती। प्रवृत्ति की 'दृष्टि' समझती है। (Buddhism पृ. ८१) जन्म-मरण 'भव' का अर्थ 'प्रवृत्ति' निर्धारण नहीं होता है। चर. Mrs. Rhys Davids का अर्थ 'प्रवृत्ति' उद्भव है। अतः तथा अन्य भारतीय दार्शनिकों में 'भव' 'दृष्टि' की प्रवृत्ति है।

स्पर्श के नहीं हो सकती है। अर्थात् इंद्रियों का विषयों के साथ संपर्क आवश्यक है। अतः वेदना के लिए स्पर्श आवश्यक है। स्पर्श भी बिना ज्ञानेन्द्रियों के नहीं हो सकता।

अतः स्पर्श के लिए पाँच इंद्रिय तथा मन आवश्यक हैं। पाँच इंद्रियों तथा मन के समूह को षडायतन कहते हैं। यदि गर्भस्थ शरीर तथा मन न हों तो षडायतन का अस्तित्व ही संभव नहीं है। गर्भस्थ भ्रूण के शरीर और मन को नाम-रूप कहते हैं। यदि गर्भावस्था में चैतन्य या विज्ञान न हो तो नामरूप की वृद्धि ही नहीं हो सकती। किंतु गर्भावस्था में विज्ञान की संभावना तभी हो सकती है जब पूर्व जन्म के कुछ संस्कार रहें। अकस्मात् विज्ञान संभव नहीं हो सकता है। पूर्वजन्म की अंतिम अवस्था में मनुष्य के पूर्ववर्ती सभी कर्मों का प्रभाव रहता है। कर्मों के अनुसार जो संस्कार बनते हैं उन्हीं के कारण विज्ञान संभव हो सकता है। यहाँ यह प्रश्न उठ सकता है कि ऐसे संस्कार ही क्यों बनते हैं? ऐसे संस्कारों का कारण है अविद्या। शक्ति, दुःखद, असार एवं ह्यै विषयों को स्थायी, सुखद, सार तथा उपादेय समझ लेना ही अविद्या या मिथ्याज्ञान है। यही जन्म का मूल कारण है।

उपर्युक्त विवरण से यह स्पष्ट है कि (१) दुःख का कारण, (२) जाति है। जाति का कारण (३) भव है। भव का कारण (४) उपादान है। उपादान का कारण (५) तृष्णा है। तृष्णा का कारण (६) वेदना है। वेदना का कारण (७) स्पर्श है। स्पर्श का कारण (८) षडायतन है। षडायतन का कारण (९) नाम-रूप है। नामरूप का कारण (१०) विज्ञान है। विज्ञान का कारण (११) संस्कार है तथा संस्कार का कारण (१२) अविद्या है।

ऊपर की शृंखला में हम बारह कड़ियाँ पाते हैं। महात्मा बुद्ध के सभी उपदेशों में इन कड़ियों का क्रम या संख्या एक तरह से नहीं है। किंतु उपर्युक्त विवरण प्रामाणिक माना जाता है। इस शृंखला के कई नाम हैं; जैसे भाव-चक्र द्वादश-निदान, भाव-चक्र। बुद्ध के इस उपदेश को अनेक बौद्ध चक्र घुमा-घुमा कर इन दिनों भी याद करते हैं। माला जपने की तरह चक्र घुमाना भी कुछ बौद्धों के दैनिक पूजा-वन्दन का एक अंग हो गया है।

द्वादश-निदान भूत, वर्तमान और भविष्यत् जीवनो में व्याप्त है। वर्तमान जीवन वर्तमान जीवन का कारण अतीत जीवन है और वर्तमान जीवन का प्रभाव भविष्य का कारण पूर्ववर्ती जीवन पर पड़ता है। इसलिए तीनों की एक शृंखला है। द्वादश-जीवन है और निदान इस शृंखला में आरंभ से अंत तक व्याप्त है। संपूर्ण द्वादश-भविष्य जीवन का निदान को हम भूत, वर्तमान तथा भविष्य जीवन, इन तीन कारण वर्तमान भागों में विभक्त कर सकते हैं—
जीवन है

(१) अविद्या.	}	भूत जीवन
(२) संस्कार.		

सभी आसक्ति से उत्पन्न होते हैं, अतः ये सभी दुःख हैं।^१ दार्शनिक विचारों

आसक्ति ही पुनर्जन्म तथा बन्धन का कारण होती है।

(१) दुःख जो सांसारिक जीवन को बिल्कुल दुःखमय यतनासा है चावार्क नहीं मानते हैं। वे यह कहते हैं कि दुःखों के

जीवन में सुख-प्राप्ति के भी अनेक साधन हैं। किंतु महात्मा बुद्ध तथा अन्य विद्वानों का इसके विरुद्ध यही उत्तर होगा कि सांसारिक सुखों को परम समझना केवल अदूरदर्शिता है। सांसारिक सुख वास्तविक सुख नहीं हैं। वे होते हैं। उनके नष्ट हो जाने पर दुःख ही होता है। ऐसे सुखों के साथ यह चिंता लगी रहती है कि कहीं वे नष्ट न हो जाएँ। इस तरह के अनेक परिणाम हैं जिनके कारण सांसारिक सुख वास्तविक सुख नहीं समझे हैं। वरं वे तो आशंका और चिंता के मूल हैं।

(३) द्वितीय आर्य-सत्य

(द्वादश निदान)

दुःख के अस्तित्व को तो सभी भारतीय दार्शनिक मानते हैं। किंतु

(२) दुःख के कारण के संबंध में सभी एकमत नहीं हैं। महात्मा बुद्ध ने प्रथम कारण है : द्वादश-समुत्पाद के अनुसार दुःख के कारण को जानने का प्रयत्न है। प्रतीत्य-समुत्पाद के अनुसार संसार का कोई भी विषय कारण नहीं है। सभी के कुछ-न-कुछ कारण हैं। अतः

कुछ कारण नहीं रहे तबतक दुःख की उत्पत्ति हो ही नहीं सकती। जीवन में दुःख हैं, जैसे—जरा, मरण, नैराश्य, शोक, इत्यादि। जीवन के दुःखों का नाम जरा-मरण है।

प्रश्न यह उठ सकता है कि जरा-मरण का कारण क्या है? शरीर-धारण ही जरा-मरण का कारण है। शरीर-धारण न हो तो जरा-मरण नहीं हो अर्थात् जन्म-ग्रहण या जाति ही दुःख का कारण है। प्रतीत्य-समुत्पाद के जन्म का भी कारण होगा। जन्म का कारण 'भव' है। जन्म-ग्रहण करने की को भय कहा जा सकता है। इस प्रवृत्ति का क्या कारण है? सांसारिक प्रति जो हमारा उपादान अर्थात् उनसे लिपटे रहने की अभिलाषा है वही जन्म-प्रवृत्ति का कारण है। यह उपादान भी हमारी तृष्णाओं अर्थात् शान्ति प्रादि विषय भोग करने की वासनाओं के कारण होता है। किंतु यह तृष्णा से प्राप्ति है? तृष्णा का कारण हमारा पहले का विषय-भोग है। अर्थात् द्वारा जो हमें वेदना अर्थात् सुगमनुभूति होती है, उसीसे हमारी तृष्णा जनी है। अतः तृष्णा का कारण वेदना है। किंतु, वेदना या इन्द्रियानुभूति विना

१ दीप-निराय

२ Mrs. Rhys Davids भव शब्द का अर्थ 'अस्तित्व' नहीं समझती। अस्तित्व की 'इच्छा' समझती है। (Buddhism पृ० २१) 'भव' का अर्थ 'अस्तित्व' निरर्थक प्रतीत होता है। अतः Mrs. Rhys D. का अर्थ ही अधिक उपयुक्त है। सांख्य तथा अन्य भारतीय दर्शनों में 'भव' का 'होने की प्रवृत्ति' है।

तरह वह सर्वथा मुक्त हो जाता है। मोक्ष-प्राप्त व्यक्ति को 'अर्हत्' कहते हैं। मोक्ष निर्वाण कहते हैं। निर्वाण राग-द्वेष तथा तज्जन्य दुःख के नाश की अवस्था है।

६. निर्वाण निष्क्रिय अवस्था नहीं है, जैसे कि प्रायः लोग समझते हैं। यह सही है कि आर्य-सत्त्वों के सम्यग्-ज्ञान के लिए मन को बाह्य वस्तुओं से तथा राग का अर्थ आंतरिक भावों से हटाना पड़ता है तथा आर्य-सत्त्वों पर केंद्रीभूत संन्यता नहीं है कर उनका निरंतर विचार एवं मनन करना पड़ता है। किंतु एक बार अव्यवस्था समाधि के द्वारा जब स्थायी रूप से प्रज्ञा प्राप्त होती है तब निरंतर समाधि में मग्न रहने की आवश्यकता नहीं रहती और न जीवन के कर्मों से विरक्त रहने की ही आवश्यकता रहती है। लोगों को यह ध्ये-प्राप्ति के बाद मालूम है कि किस तरह महात्मा बुद्ध निर्वाण प्राप्त करने के बाद बुद्ध सक्रिय थे भी परिश्रमण, धर्म-प्रचार, संघ-स्थापन आदि कार्य करते रहे। इस तरह हम देखते हैं कि स्वयं बौद्ध-धर्म के प्रवर्तक का जीवन निर्वाण के बाद भी बिल्कुल कर्ममय रहा है।

७. महात्मा बुद्ध का उपदेश है कि कर्म दो तरह के होते हैं। एक तरह का कर्म राग, द्वेष तथा मोह के कारण होता है। दूसरी तरह का कर्म बिना राग, द्वेष आदि के द्वेष तथा मोह के होता है। प्रथम प्रकार का कर्म हमारी विषयानु-रक्ति की वृद्धि करता है तथा ऐसे संस्कारों को पैदा करता है जिनके कारण जन्म ग्रहण करना ही पड़ता है। दूसरे प्रकार का कर्म अनासक्त भाव से तथा संसार को अनित्य समझकर किया जाता है जिससे पुनर्जन्म की संभावना नहीं रह जाती है। साधारण ढंग से 'दे बीज का बपन किया जाए तो पीछे की उत्पत्ति होती है, किंतु यदि बीज को भूँज दिया जाए तो उसके बपन से पीछे की उत्पत्ति नहीं हो सकती है।' उसी तरह राग, द्वेष तथा मोह से प्रेरित होकर कर्म करने से पुनर्जन्म हो जाता है। किंतु अनासक्त भाव से कर्म करने से जन्म-ग्रहण नहीं होता। अपने संबंध में महात्मा बुद्ध ने कहा था कि निर्वाण-प्राप्ति के बाद बिल्कुल निष्क्रिय रहने की उनकी इच्छा हुई थी। यहाँ तक कि दूसरों को निर्वाण-प्राप्ति का मार्ग बतलाने के लिए भी उनकी इच्छा नहीं थी।^१ किंतु दुःख से प्रेरित मानव के लिए उनके हृदय में करुणा का संचार हुआ और वे लोक-कल्याण के कार्य में लग गए। जिस लोक के द्वारा उन्होंने स्वयं दुःख-समुद्र को पार किया था उसको नष्ट करने के लिए वे अपने ज्ञान का अधिकाधिक प्रचार करते हैं।

इन बातों से स्पष्ट है कि निर्वाण प्राप्त करने पर अर्हत् निष्क्रिय नहीं हो जाते हैं, बरन् निर्वाण-प्राप्ति के बाद दूसरों के प्रति उनकी प्रीति और दया और भी बढ़ जाती है जिससे उनके उद्धार के लिए वे अपने ज्ञान का अधिकाधिक प्रचार करते हैं।

- (३) विज्ञान
- (४) नाम-रूप
- (५) पट्टाभूतन
- (६) स्पर्श
- (७) वेदना
- (८) तृष्णा
- (९) उपादान

वर्तमान जीवन

- (१०) भव
- (११) जाति
- (१२) जरा-मरण

भविष्य जीवन

एक बात को जिक्र करना अप्रासंगिक नहीं होगा जो भारतीय दर्शन की महात्मा-बुद्ध की अपूर्व देन है। वह यह है कि शरीर की उत्पत्ति तथा वृद्धि एक वास्तविक कारण होती है। आधुनिक जीव-शास्त्रज्ञों के अनुसार जीवन का आकस्मिक कारणों से होता है। इसके लिए कोई प्रयोजन नहीं रहता। अंग-विशेष की उत्पत्ति भी (जैसे चक्षु, शृंग इत्यादि) बिना किसी प्रयोजन के होती है। किंतु फ्रांस के सुविख्यात दार्शनिक बर्गसों (Bergson)

बौद्ध और बर्गसों इस मत को नहीं मानते। उनके अनुसार किसी भी वस्तु का अंतर्निहित शक्ति की प्रेरणा से होता है। महात्मा बुद्ध के मत को प्राचीन काल में ही प्रतिपादित किया है। हम ऊपर देख चुके हैं कि बुद्ध ने यह यत्न रखा है कि भव अर्थात् जन्म लेने की प्रवृत्ति के कारण जन्म-मरण हो या विज्ञान के कारण गर्भावस्था में शरीर की वृद्धि होती है। यहाँ इस बात का नीचे किया जा सकता है कि बुद्ध तथा बर्गसों दोनों ही संसार को परिवर्तनशील मानते हैं।

(४) तृतीय आर्य-सत्य

(दुःख-निरोध-या निर्वाण)

द्वितीय आर्य-सत्य से यह स्पष्ट है कि दुःख का कारण है। अतः दुःख के कारण यदि अंत हो जाए तो दुःख का अंत भी अवश्य-भावी है। (३) दुःख का अंत निर्वाण है। नाम मा दुःख-निरोध की अवस्था का ठीक-ठीक ज्ञान प्राप्त आवश्यक है। दुःख-निरोध को निर्वाण कहते हैं।

निर्वाण की प्राप्ति जीवन-माल में ही हो सकती है। राग-द्वेषों पर विजय का बुद्ध आचरण या नीति के साथ आर्य-सत्त्यों का निरंतर अनुसरण ही यदि कोई मनुष्य सप्ताधिक के द्वारा प्रप्ता प्राप्त कर सता है जो जीवन के रहते भी चित्त सोम, मोह, राग, द्वेष से मुक्त हो जाता है। उसे का रूप या अरूप, किसी विषय की तृष्णा नहीं रहती है। मानों 'भार' (या प्राध्यात्मिक शत्रु) पर पूर्ण विजय कर सता

क नाश होने से ही निर्वाण के कुछ-कुछ लाभ मिल सकते हैं। राजा अजातशत्रु ने नृबुद्ध से पूछा था कि श्रमण या संन्यासी होने से क्या लाभ है? इसके उत्तर में ने बताया था कि श्रमण्य (श्रमण की अवस्था) का फल 'सांदृष्टिक' है; अर्थात् ये तामात्र नहीं, वरं साक्षात् अनुभवगोचर हैं। शुद्ध शील से श्रमण का जीवन पवित्र है; मिथ्यादृष्टि से और लोभ, मोह, तृष्णा से भुक्त होकर मन स्वच्छ, शांत, संयत, शक्त, प्रीत, समाहित होता है। ध्यान के द्वारा श्रमण को क्रमशः निःसंशय भाव, रिक्त सुख, प्रेम, निरपेक्षता, प्रज्ञा और सब दुःखों से मुक्ति मिलती है।

नागसेन एक विख्यात बौद्ध धर्मोपदेशक थे। ग्रीस के राजा मिर्लिद (मिर्नेडर) ने के शिष्य हुए थे। नागसेन ने उपमाओं की सहायता से राजा मिर्लिद को निर्वाण का अवर्ण्य स्वरूप बतलाने की चेष्टा की थी। नागसेन ने कहा था कि निर्वाण समुद्र की तरह गहरा, पर्वत की तरह ऊँचा तथा मधु की मीठा है। तरह मधुर है, इत्यादि।^१ किंतु नागसेन ने यह भी कहा था कि जिनको निर्वाण का कोई भी अनुभव नहीं है उन्हें इन उपमाओं के निर्वाण की कुछ भी धारणा नहीं हो सकती है। अंधे को रंग का ज्ञान कराने के मुक्ति तथा उपमा से कुछ भी सहायता नहीं मिल सकती है।

(५) चतुर्थ आर्य-सत्य

(दुःख-निरोध-मार्ग)

चतुर्थ आर्य-सत्य यह है कि निर्वाण-प्राप्ति के लिए एक मार्ग है। इसका अनुसरण करके बुद्ध ने निर्वाण या दुःखातीत अवस्था को प्राप्त किया था और जिसका अनुसरण और लोग भी कर सकते हैं। जिन कारणों के द्वारा दुःखों की उत्पत्ति होती है उनको नष्ट करने का उपाय ही निर्वाण का मार्ग है।

बुद्ध ने निर्वाण-प्राप्ति के लिए जिस मार्ग को लोगों के सामने रखा उसके आठ अंग हैं। इसलिए इसे अष्टांगिक मार्ग^२ कहते हैं। यही बौद्ध-धर्म का सार है। यह गृहस्थ संन्यासी सभी के लिए है। इस मार्ग के निम्नलिखित आठ अंग हैं—

(१) सम्यक्-दृष्टि (पालि में 'सम्मादिट्ठि')—अविद्या के कारण आत्मा तथा उसके संबंध में मिथ्या-दृष्टि की उत्पत्ति होती है। हम ऊपर देख चुके हैं कि अविद्या ही हमारे दुःखों का मूल कारण है। अविद्या से ही मिथ्या-दृष्टि उत्पन्न होती है, और हम अनित्य दुःखद और अनात्म वस्तु को नित्य सुखकर और आत्मरूप समझ बैठते हैं। इस दृष्टि को छोड़कर अंगों के यथार्थ स्वरूप पर सतत ध्यान रखना चाहिए। इसीको सम्यक्-दृष्टि कहते हैं।

(२) सम्यक्-संकल्प (सम्मासंकप्प)—आर्य-सत्त्यों के ज्ञान मात्र से कोई लाभ नहीं सकता जब तक उनके अनुसार जीवन बिताने का संकल्प या दृढ़ इच्छा नहीं की जाए।

मिलिन्द-पञ्च ।

इसका विशद वर्णन दीर्घ-निकाय तथा मज्झिम-निकाय में दिया गया है।

यदि स्वयं महात्मा बुद्ध का जीवन या संदेश उपर्युक्त प्रकार का है तो यह

सर्वथा असंगत है कि निर्वाण का अर्थ जीवन का नष्ट होना।
निर्वाण का अर्थ 'निर्वाण' शब्द का अर्थ 'बुझा हुआ' है। यहाँ दी...
जीवन-नाश नहीं, साथ जीव के दुःखों के मिट जाने की तुलना की गई है।
प्रत्युत दुःखों का इस व्युत्पत्ति के अनुसार कुछ बौद्ध एवं ग्रन्थान्तर दार्शनिकों
अंत होना है जीवन का अंत समझते हैं। लेकिन यह मत मान्य नहीं है।

निर्वाण का अर्थ जीवन-निनाश हो तो यह नहीं कहा
कि मृत्यु के पूर्व बुद्ध ने निर्वाण प्राप्त किया। ऐसी हालत में उनकी निर्वाण
कहानी मात्र रह जाती है। किंतु उनके अपने शब्द इस बात के प्रमाण हैं कि
निर्वाण की प्राप्ति की थी। अतः यह नहीं कहा जा सकता कि बुद्धत्व के
का अर्थ जीवन का अंत है।

निर्वाण से पुनर्जन्म तो बंद हो जाता है और साथ-साथ दुःखों का भी अंत
है; किंतु क्या इसका अर्थ यह होता है कि मृत्यु के बाद निर्वाण-प्राप्त व्यक्ति का
नहीं रहता? हम ऊपर देख चुके हैं कि महात्मा बुद्ध इस तरह की दश प्रश्नों की
वर्चा नहीं करते थे। उनके अनुसार ऐसे प्रश्नों का समाधान विलकुल बेकार है
प्रश्नों के संबंध में वे मौन रहते थे। लेकिन उनके मौन-धारण का यह मतलब नहीं
है कि भवतात्मा का मृत्यु के बाद कोई अस्तित्व ही नहीं रहता। उनके मौन का म
हो सकता है कि निर्वाण-प्राप्त व्यक्ति की अवस्था वर्णनातीत है।^१

निधन के बाद निर्वाण-प्राप्त व्यक्ति की अवस्था के संबंध में यदि महात्मा
कुछ कहा ही नहीं तो निर्वाण से कुछ लाभ है या नहीं—यह शंका उठ सकती है।
यह शंका निराधार है।

निर्वाण से दो तरह के लाभ हैं। एक तो यह कि निर्वाण-प्राप्ति के बाद
निर्वाण के दो और तज्जनित दुःख संभव नहीं हैं, क्योंकि जन्म-ग्रहण के
लाभ— आवश्यक कारण हैं वे नष्ट हो जाते हैं। दूसरा लाभ यह है
(१) पुनर्जन्म और निर्वाण प्राप्त कर लेता है उसका जीवन मृत्युपर्यंत पूर्णज्ञान
दुःख का अंत, शांति के साथ बीतता है। निर्वाण के बाद जो शांति मिल
(२) जीवन-काल उसकी तुलना सामारिक मृत्यु के साथ नहीं हो सकती है।
न ही शांति की की अवस्था पूर्णतया शांत, स्थिर तथा तृष्णाविहीन होती
प्राप्ति अनुभवों के द्वारा इसका वर्णन नहीं किया जा स
अधिक-से-अधिक हम इसके संबंध में यही सोच सकते हैं कि नि
प्राप्ति के बाद सभी दुःखों से मुक्ति मिल जाती है। दुःख-विनाश की अवस्था का
हम सोझ-बहुत कर सकते हैं क्योंकि रोष, क्रोध, दासत्व, कारावास आदि दुःखों से
का अनुभव जब-तब हमें मिलता है।^२ पूर्ण निर्वाण प्राप्त करने के पहले भी वाग्लो

१ Hibbert Journal (मार्च १९३४) में प्रोफेसर राधाकृष्णन का "The Teach
of Buddha by Speech and Silence" नामक लेख देखिए।

२ मामरुज-मुत्त।

सम्यक्-संकल्प जो निर्वाण चाहते हैं उन्हें सांसारिक विषयों की प्राप्ति पर प्रति विद्वेष और हिंसा—इन तीनों को परित्याग करने करना चाहिए। इन्हीं का नाम सम्यक्-संकल्प है।

(३) सम्यक्-वाक् (सम्मावाचा)—सम्यक्-संकल्प केवल चाहिए। वरं उसे कार्यरूप में परिणत भी होना चाहिए। सम्यक्-वाक् संकल्प के द्वारा सबसे पहले हमारे वचन का अर्थात् हमें मिथ्यावादिता, निंदा, अप्रिय वचन तथा वाचातता से वचना चाहिए।

(४) सम्यक्-कर्मांत (सम्माकम्मांत)—सम्यक्-संकल्प को केवल नहीं बल्कि कर्म में भी परिणत करना चाहिए। भिक्षु, तथा इंद्रिय-संयम ही सम्यक्-कर्मांत हैं।

(५) सम्यग्गाजीव (सम्मा-याजीव)—बुरे वचन तथा बुरे कर्म के साथ-साथ मनुष्य को शुद्ध जीविका-निर्वाह के लिए उचित मार्ग का अनुसरण और उपाय का वर्जन करके अपने सम्यक्-संकल्प को सुदृढ़ करना चाहिए।

(६) सम्यक्-व्यायाम (सम्माव्यायाम)—सम्यक्-दृष्टि, सम्यक्-संकल्प, वचन, सम्यक्-कर्म, सम्यक्-जीविका के अनुसार चलने पर भी यह संभव है कि दृढ़मूल कुसंस्कारों के कारण उचित मार्ग से हलित होकर हमारे मन में नए-नए बुरे भावों की उत्पत्ति हो। अतः निरंतर प्रयत्न करना भी आवश्यक है कि (१) पुराने बुरे पूरी तरह नाश हो जाए और (२) नए बुरे भाव भी मन में न आवें। चूंकि विचारों से खाली नहीं रह सकता है इसलिए (३) मन को बराबर अच्छे-प्रच्छे पूर्ण रखना आवश्यक है और (४) इन शुभ विचारों को मन में धारण करने के चेष्टा करते रहना भी आवश्यक है। इन चार प्रकार के प्रयत्नों को सम्यक् कहते हैं। सम्यक्-व्यायाम से हम बात का बोध होता है कि धर्म-मार्ग में बढ़े हुए व्यक्ति से भी अपने प्रयत्न को डीना नहीं करना चाहिए। धन्यवा धर्म-प्रयत्न की सदा संभावना रहती है।

(७) सम्यक्-स्मृति (सम्मासति)—इस मार्ग में चलने के लिए बराबर रहने की आवश्यकता है। जिन विषयों का ज्ञान प्राप्त हो उन्हें बराबर स्मरण करने रहना चाहिए। जैसे शरीर को वेदना को वेदना, चित्त को चित्त और चेतनिक या मानसिक को मानसिक अवस्था के रूप में ही चिंतन करने रहना आवश्यक है। इनमें से नि मंचय में यह नहीं समझना चाहिए कि 'यह मैं हूँ' या 'यह मेरा है'। इस उपदेस के में यह कहा जा सकता है कि इसमें कोई नवीनता नहीं है। किसी वस्तु को उसके रूप में भीतना तो बिल्कुल स्वाभाविक है। शरीर को सभी शरीर ही समझते और को सभी पित्त ही समझते हैं। किंतु यदि हम विचार कर देखें तो हमें मान्य होना कि भी विषय को उसके यथायं रूप में देखना आवश्यक नहीं है। शरीर को शरीरमात्र

इस्तर कार्य है, क्योंकि शरीर के संबंध में अनेक मिथ्या विचार हमारे मन में गड़ । फल यह हुआ है कि इन मिथ्या विचारों के अनुसार चनना हमारा स्वभाव-सा हो । हम स्वभावतः शरीर, चित्त, वेदना तथा मानसिक अवस्था को नित्य और सुख-समझते हैं । इसलिए इनके प्रति हमारी आसक्ति बढ़ती है और इनके नष्ट होने पर नष्ट होता है । इस तरह हम बंधन में पड़ जाते हैं और फलस्वरूप हमें दुःख भोगना है । किंतु यदि हम इन वस्तुओं को उनके यथार्थ रूप में ग्रहण करें, अर्थात् यदि हम अनित्य और दुःख-जनक समझें तो उनमें हमारी आसक्ति नहीं हो सकती और उनके होने पर हमें कोई दुःख नहीं हो सकता । सम्यक्-स्मृति की यही आवश्यकता है ।

श्रीघ-निकाय में सम्यक्-स्मृति के अभ्यास के लिए बुद्ध ने विस्तृत उपदेश दिया है । के संबंध में उन्होंने बतलाया है कि शरीर को क्षिति, जल, अग्नि तथा वायु का मिश्रण समझना चाहिए । यह बराबर स्मरण रखना चाहिए कि यह मांस, हड्डी, त्वचा, बिच्छा, पित्त, कफ, लहू, पीव आदि हेय वस्तुओं से भरा रहता है । हम श्मशान में देखें कि यह किस तरह सड़ता है, नष्ट होता है, कुत्तों तथा गिद्धों का खाद्य बनता है अंत में किस तरह भूतों में ही मिल जाता है । इन बातों का सतत स्मरण करने से का वास्तविक रूप समझा जा सकता है । कितना हेय, कितना तपस्वर तथा कितना है ! ऐसा व्यक्ति अपने तथा दूसरों के शरीर के लिए कोई अनुराग नहीं रखता । तरह अपनी वेदना, चित्त और अणुम मनोवृत्तियों के प्रति भी कोई अनुराग नहीं । उनसे पूर्णतः अनासक्त हो जाता है और तज्जनित दुःखों का भागी नहीं बनता । में हम कह सकते हैं कि सम्यक्-स्मृति के कारण मनुष्य सभी विषयों से विरक्त हो है और सांसारिक बन्धनों में नहीं पड़ता ।

(८) सम्यक्-समाधि (सम्मासमाधि) — उपर्युक्त सात नियमों के अनुसार चल-कर जो मनुष्य अपनी बुरी चित्त-वृत्तियों को दूर कर लेता है वह सम्यक्-समाधि में प्रविष्ट होने के योग्य हो जाता है और क्रमशः चार अवस्थाओं को पार कर निर्वाण की प्राप्ति कर लेता है । प्रथमतः वह शांत चित्त से आर्य-सत्त्वों का वितर्क तथा विचार कर सकता है । विरक्ति तथा शुद्ध विचार के कारण वह अपूर्व आनंद तथा शांति का भव करता है । सम्यक्-समाधि या ध्यान की यह प्रथम अवस्था है ।

यह अवस्था प्राप्त हो जाने से सभी प्रकार के संदेह दूर हो जाते हैं; आर्य-सत्त्वों के प्रति श्रद्धा बढ़ती है और तब वितर्क तथा विचार अनावश्यक हो जाते हैं । तब समाधि की दूसरी अवस्था शुरू होती है । इस अवस्था में प्रगाढ़ चित्तन के कारण शांति तथा चित्तस्थिरता का उदय होता है । इस अवस्था में आनंद तथा शांति का ज्ञान भी माय-सा रहता है ।

तीसरी अवस्था ध्यान की तीसरी अवस्था में इस आनंद और शांति से मन को हटाकर एक उपेक्षा-भाव को लाने का प्रयत्न किया जाता है । इस

पोष्ठपादसुत्त और सामञ्जस्यसुत्त देखिए ।

प्रयत्न से चित्त की साम्य अवस्था और उसके साथ-साथ दैहिक सुख का भाव भी रहता है। इन दोनों का बोध तो रहता है किन्तु समाधि के आनन्द के प्रति उदासीनता भाव आती है।

ध्यान की चौथी अवस्था में चित्त की साम्य अवस्था, दैहिक सुख एवं ध्यान के किसी का भी भाव नहीं रहता। चित्तवृत्ति का निरोध हो जाता है।
 चौथी अवस्था यह अवस्था पूर्ण-शांति, पूर्ण-विराग तथा पूर्ण-निरोध की है। सुख और दुःख से रहित है। इस प्रकार दुःखों का समाप्त हो जाता है और अहंत्व या निर्वाण की प्राप्ति हो जाती है। यह पूर्ण प्रज्ञा की अवस्था है।

अष्टांगिक-मार्ग अर्थात् बुद्ध के धर्मोपदेशों का यही सार है। शील, समाधि, प्रज्ञा—ये इस मार्ग के तीन प्रधान अंग हैं। भारतीय दशन के सदाचार और प्रज्ञा में अष्टांगिक संबंध है। यह तो सभी मानते हैं कि बिना यथार्थ ज्ञान के सदाचार नहीं हो सकता है। भी स्मरण रखना आवश्यक है कि ज्ञान की पूर्णता के लिए भी हा धर्त्यत आवश्यक है। ध्यान भी आवश्यक है।

बुद्ध अपने उपदेशों में बतलाते थे कि शील और प्रज्ञा एक दूसरे को पुष्ट करने अष्टांगिक-मार्ग की पहली सीढ़ी सम्यक्-दृष्टि है। इन चार आर्य-सत्यों में केवल ज्ञान ही रहता है। मिथ्या विचार और तज्जनित बुरी मनोवृत्तियाँ मन में रहती हैं। विचार, वचन तथा कर्म के पुराने संस्कार भी रह जाते हैं। परिणाम यह है कि मन में एक अंतर्द्वंद्व पैदा हो उठता है। एक ओर आर्य-सत्यों का ज्ञान है और दूसरी ओर आर्य-सत्यों का अज्ञान। इन मानसिक कल्याण के लिए आवश्यक हो जाता है। सम्यक्-संस्कार से नियम अष्टांगिक-मार्ग में बतलाए गए हैं उनके निरंतर अभ्यास से इस द्वंद्व का समाप्त हो जाता है। आर्य-सत्यों के अनवरत चिंतन से उनके अनुसार इच्छाओं तथा भावना निर्मूलन से दुःख-संकल्प तथा तृष्णा-रहित भावना से एक शुद्ध अवस्था उत्पन्न होती है। विचार, प्रेरणा तथा भावनाओं में शिष्टता आ जाती है और आर्य-सत्यों के ज्ञान में वे परिपुष्ट होती जाती हैं। सम्यक्-समाधि की अंतिम अवस्था सभी बाधा दूर होंगे पर ही संभव हो सकती है। अष्टांग समाधि से प्रज्ञा का उदय होता है जीवन का रहस्य पूर्णतया स्पष्ट हो जाता है। अविद्या और तृष्णा का मूलोच्छेदन हो जाता है जिससे दुःख का मूल कारण ही नष्ट हो जाता है। निर्वाण-प्राप्ति के साथ ही पूर्ण पूर्ण शान्ति और पूर्ण शांति का उदय हो जाता है।

(६) बुद्ध के उपदेशों के अंतर्निहित दार्शनिक विचार

बुद्ध के उपदेशों में आत्मा और जगत्संबंधी जो कुछ विचार अंतर्निहित हैं वे यहाँ संक्षेप में उल्लेख किया जाता है। इनमें से कुछ का विशेषण स्वयं बुद्ध ने किया है हम उन दार्शनिक विचारों का उल्लेख करेंगे जिनपर उनके धर्मोपदेश धर्मचक्र ऐसे चार विचार हैं—(१) प्रतीत्यसमुत्पाद, (२) कर्म, (३) शून्यवाद (४) आत्मा का अस्तित्व (अनसुवाद)।

(क) प्रतीत्यसमुत्पाद

बाह्य तथा मानस जितनी भी घटनाएँ होती हैं सबों के लिए कुछ-न-कुछ कारण अवश्य रहता है। किसी कारण के बिना किसी भी घटना का आविर्भाव वस्तुओं नहीं हो सकता। यह नियम किसी चेतना शक्ति के द्वारा परिचालित कारण है नहीं होता। वरं यह स्वयं चालित होता है। सामग्रियों के प्रत्यय से अर्थात् एक साथ होने से ही कार्य उत्पन्न होता है। जैसे मन, चक्षु, श्रवण का रूप, आलोक आदि के संयोग से रूपज्ञान हो जाता है। भ्रक्स्मात् किसी का आविर्भाव नहीं होता। अविद्या से जरा-भरण तक द्वादश निदानों में इस नियम-शृंखला को पहले ही देख चुके हैं। इस नियम को संस्कृत में प्रतीत्यसमुत्पाद तथा पालि में पतिच्चुत्पाद कहते हैं।^१ इसके अनुसार हम दो मतों से बच सकते हैं। पहला है शाश्वतवाद। श्वतवाद के अनुसार कुछ वस्तुएँ नित्य हैं जिनका न आदि है न अंत। इनका कोई कारण नहीं है। ये अन्य किसी वस्तु पर अवलंबित नहीं हैं। दूसरा है उच्छेदवाद। इस मत के अनुसार वस्तुओं के नष्ट हो जाने पर कुछ भी अवशिष्ट नहीं रहता है। बुद्ध इन दोनों ऐकांतिक मतों को छोड़ कर मध्यममार्ग (मध्यमा प्रतिपदा) का अनुसरण करते हैं।^२ उनका हुना है कि वस्तुओं के अस्तित्व में कोई संदेह नहीं। किंतु वे नित्य नहीं हैं। उनकी उत्पत्ति अन्य वस्तुओं से होती है। किंतु साथ-साथ वे यह भी कहते हैं कि वस्तुओं का पूर्ण नाश नहीं होता है, बल्कि उनका कुछ कार्य या परिणाम अवश्य रह जाता है। अतः तो पूर्ण नित्यवाद है, न पूर्ण विनाशवाद ही। दोनों ही मत ऐकांतिक हैं। प्रतीत्य-मुत्पाद को बुद्ध इतना महत्त्वपूर्ण मानते थे कि उन्होंने इसी का नाम दिया 'धम्म' (धर्म)। उन्होंने कहा—“आदि और अंत का विचार निरर्थक है। मैं धम्म का प्रतीत्यसमुत्पाद उपदेश देना चाहता हूँ। ‘ऐसा होने पर ऐसा होता है।’ ‘इसके आगमन से इसकी उत्पत्ति होती है।’ ‘इसके न रहने से यह नहीं होता।’ जो पतिच्चसमुत्पाद को समझता है वह धम्म को समझता है और जो धम्म को समझता है वह पतिच्चसमुत्पाद को भी समझता है।” इस धम्म की तुलना बुद्ध एक सोपान से करते हैं। इस पर चढ़कर कोई भी मनुष्य बुद्ध की दृष्टि से संसार को देख सकता है। हमारे दुःखों का कारण यह है कि हम सांसारिक विषयों को बुद्ध की दृष्टि से नहीं देख सकते।^३ रिज डेविड्स (Rhys Davids) के कथनानुसार पश्चात् काल के बौद्ध धर्म में प्रतीत्यसमुत्पाद के प्रति कुछ अन्याय आ गया था। किंतु बुद्ध स्वयं इसे अत्यंत आवश्यक समझते थे। हम ऊपर देख चुके हैं कि किस तरह इस नियम की सहायता से दुःख के कारण और उसके निरोध-संबंधी प्रश्नों का

१ विसुद्ध-मग्ग, सत्रहवाँ परिच्छेद, प्रतीत्य= (किसी वस्तु के उपस्थित होने पर) समुत्पाद=किसी अन्य वस्तु की उत्पत्ति।

२ संयुक्त-निकाय, २२।

३ महानिदान-सुत्त।

समाधान किया गया है। प्रतीत्यसमुत्पाद के और नया-नया प्रभाव बौद्ध-दर्शन पर उनका उत्प्रेष आगे किया जाता है।

(ख) कर्म

प्रतीत्यसमुत्पाद से कर्मवाद की स्थापना होती है। क्योंकि वर्तमान जीवन उसकी एक पूर्ववर्ती अवस्था का परिणाम समझा जा सकता है। वाद का भी यही सिद्धांत है। वर्तमान जीवन पूर्ववर्ती प्रतीत्यसमुत्पाद का ही फल है। साथ-साथ वर्तमान जीवन का भी यही संबंध है जो पूर्ववर्ती जीवन का वर्तमान जीवन से है। मान जीवन के कारण ही भविष्य जीवन की उत्पत्ति होती है। के अनुसार भी वर्तमान जीवन के कर्मों का फल भविष्य में मिलता है। दुःख के वर्णन करते हुए हम कर्म-फल के संबंध में पूरा-विचार कर चुके हैं। कर्मवाद-समुत्पाद का ही एक विशेष रूप है।

(ग) क्षणिकवाद

प्रतीत्यसमुत्पाद से सांसारिक वस्तुओं की अनित्यता भी प्रमाणित होती है। बराबर कहा करते थे कि सभी वस्तुएं परिवर्तनशील तथा नाशवान् हैं। की उत्पत्ति किसी कारण से ही होती है। अतः कारण के नष्ट संसार की उस वस्तु का नाश हो जाता है। जिसका अर्थ है उसका भंग सभी वस्तुएं बुद्ध कहते हैं—“जितनी वस्तुएं हैं सबों की उत्पत्ति कारण अनित्य हैं हुई है। ये सभी वस्तुएं सब तरह से अनित्य हैं”। जो निर-स्थायी मानलूम पड़ता है वह भी बिनाशी है। जो महान् मानलूम है उसका भी गतन है। जहाँ संयोग है वहाँ वियोग भी है। जहाँ जन्म है वहाँ मरण

जीवन की तथा सांसारिक वस्तुओं की अस्थिरता के संबंध में कवियों तथा दा अनित्यवाद का क्षणिकवाद में रूपान्तर ने अनेक वर्णन किये हैं। बुद्ध ने इस विचार को अनित्यवाद की प्रतिपादित किया है। उनके अनुपादियों ने अनित्यवाद को क्षणिक रूप दिया है। क्षणिकवाद का अर्थ केवल यह नहीं है कि को नित्य या शाश्वत नहीं है, किन्तु इसके प्रतिरिक्त इसका अर्थ है कि किसी भी वस्तु का अस्तित्व कुछ काल तक भी नहीं रहता, बल्कि एक ही क्षण रहता है। पीछे चलकर बौद्ध दार्शनिकों ने क्षणिकवाद के समर्थन में अनेक युक्ति दी है। इनमें एक उत्प्रेष यहाँ किया जाता है। किसी वस्तु की गत्ता का उगमका अर्थ-विना-कारित्व अर्थात् किसी कार्य को उत्पन्न करने की शक्ति। अर्थ-कारित्वात्मक सत्। मार-ग्रह की तरह जो बिलकुल अशक्त है उसमें कोई कार्य निरन्तर गत्ता। यदि गत्ता का यही महान् हों तो हमसे निम्न किया जा सकता सत्ता क्षणिक है। एक बीज का दृष्टान्त सौदृष्ट। अगर यह बीज क्षणिक अर्थात् एक से अधिक क्षणों तक स्थायी रहता है तो इस प्रत्येक क्षण में कार्त्तव्यता

सत्त अवश्य रहनी चाहिए। क्योंकि ऐसा नहीं हो सकता कि किसी वस्तु की सत्ता रहे उसमें कार्यात्पादन की शक्ति न हो। अतः सत्ता के लिए क्रियाकारित्व आवश्यक अव प्रश्न यह उठता है कि बीज यदि कई क्षणों तक अपरिवर्तित और एक ही रहता। प्रत्येक क्षण में उससे एक ही कार्य होना चाहिए। किंतु यह सबको विदित है कि वस्तु से प्रत्येक क्षण में एक ही परिणाम नहीं निकलता। बीज जब बोरे में बंद है तो उससे पौधे की उत्पत्ति नहीं होती। किंतु वही जब जमीन में बोया जाता है उससे पौधा निकल आता है। इसके विपक्ष में यह कहा जा सकता है कि यद्यपि बीज तः प्रत्येक क्षण एक ही कार्य उत्पन्न नहीं करता है, तथापि उत्पन्न करने की शक्ति सदा में रहती है और जब मिट्टी, जल आदि सहकारी कारण उपस्थित होते हैं तभी वह शक्ति को उत्पन्न करती है। अतः बीज सदैव एक है, यह कहा जा सकता है। किंतु युक्ति बहुत ही कमजोर है। इससे तो यही प्रमाणित होता है कि बीज के पूर्वरूप से त् जब उसमें मिट्टी, जल आदि का संयोग नहीं रहता, पौधे की उत्पत्ति नहीं होती है। के पररूप से अर्थात् जब उसमें मिट्टी, जल आदि से कुछ परिवर्तन आता है, तभी उसमें की उत्पत्ति होती है। अतः बीज दोनों अवस्थाओं में एक-सा नहीं रहता, वरं वह त्वर्तित हो जाता है। परिवर्तनशीलता केवल बीज के लिए लागू नहीं है। संसार सभी वस्तुएँ प्रतिक्षण बदलती रहती हैं, क्योंकि किसी भी वस्तु से प्रतिक्षण एक ही प्रकार परिणाम की संभावना नहीं रहती। इस प्रकार सिद्ध किया जा सकता है कि प्रत्येक वु की सत्ता क्षण ही भर रहती है। इसीको क्षणिकवाद कहते हैं।

(घ) अनात्मवाद

संसार परिवर्तनशील है। मनुष्येतर जीव या अन्य कोई भी वस्तु परिवर्तन से हंत नहीं है। लोगों में एक धारणा है कि मनुष्य के अंतर्गत आत्मा नाम की एक चिरायी वस्तु है। शरीर के परिवर्तन होते रहने पर भी आत्मा सब दिन कायम रहता है। उसकी सत्ता जन्म के पूर्व तथा मृत्यु के बाद भी कायम रहती है। एक शरीर के नष्ट होने पर दूसरे शरीर में भी इसका प्रवेश होता है। किंतु प्रतीत्यसमुत्पाद के कारण बुद्ध परिवर्तनशील दृष्ट धर्मों में अतिरिक्त जो अदृष्ट स्थायी द्रव्य को नहीं मानते हैं। अतः वे आत्मा को भी नहीं मानते हैं। हीका नाम अनात्मवाद (या अनत्तवाद) है।

यहां यह प्रश्न किया जा सकता है कि यदि बुद्ध आत्मा की नित्यता को नहीं मानते तो फिर पुनर्जन्म में उनका विश्वास कैसे हो सकता था? वह यह भी कैसे कह सकते थे वचन, जवानी तथा बुढ़ापे में एक ही व्यक्ति कायम रहता है? स्थिर आत्मा का स्तित्व अस्वीकार करते हुए भी बुद्ध यह स्वीकार करते थे कि जीवन, विभिन्न क्रमबद्ध और व्यवस्थित अवस्थाओं का एक प्रवाह या संतान है। विभिन्न अवस्थाओं की संतति को जीवन कहते हैं। इस संतति के अंदर किसी अवस्था की उत्पत्ति उसकी पूर्ववर्ती अवस्था होती है। इसी तरह वर्तमान अवस्था आगामी अवस्था को उत्पन्न करती है। जीवन ने विभिन्न अवस्थाओं में पूर्वापर कारण-कार्य का संबंध रहता है। इसलिए संपूर्ण

जीवन एकमय मालूम पड़ता है। जीवन की एकयुक्तता को रात भर जलते दीपक के समझा जा सकता है। प्रत्येक क्षण की ज्योति दीपक की तत्कालीन अवस्थाओं का प्रतिबिम्ब होती है। क्षण-क्षण में दीपक की अवस्थाएँ बदलती रहती हैं। घटः प्रतिज्ञम गतिः भिन्न-भिन्न होती है। लेकिन ज्योतियों के भिन्न-भिन्न होने पर भी वे विलकुल परिवर्तन मालूम पड़ती हैं। पुनर्जन्म-संबंधी कठिनाई को दूर करने के लिए भी हम ईश्वर दृष्टांत को सामने रख सकते हैं। एक ज्योति से दूसरी ज्योति को प्रकाशित किया जा सकता है। किंतु दोनों ज्योतियाँ एक नहीं समझी जा सकतीं। दोनों का अस्तित्व एक ही नहीं है। उनमें केवल कारण-कार्य का संबंध है। इसी तरह वर्तमान जीवन अंतिम अवस्था से भविष्य जीवन की प्रथम अवस्था की उत्पत्ति हो सकती है। किंतु दो पृथक् जीवन होंगे। इस तरह पुनर्जन्म सर्वथा संभव है। हाँ, पुनर्जन्म का धर्मार्थ समझना चाहिए कि आत्मा नित्य है और एक शरीर से दूसरे शरीर में उभरा प्रवेश कर सकता है। बौद्ध-दर्शन विनियम जेम्स (William James) के मत की तरह पिछले

आत्मा विज्ञान का प्रयाह है

प्रवाह को मानता है। वर्तमान मानसिक अवस्था का कारण पूर्व मानसिक अवस्था है। इसलिए पूर्ववर्ती अवस्था का प्रभाव वर्तमान अवस्था पर अवश्य पड़ता है। इस तरह बिना आत्मा में स्मृति

किए ही हम स्मृति का उपपादन कर सकते हैं। यह अनात्मवाद (अनतवाद) का उपदेशों को समझने के लिए बहुत उपयोगी है। बुद्ध बराबर अपने शिष्यों से यह कहते थे कि वे आत्मा के संबंध में मिथ्या विचारों का परित्याग करें। जो मानते

यथार्थ रूप नहीं समझते हैं उन्हीं को इनके संबंध में शोक आता है। आत्मा को नित्य रहता है। ऐसे व्यक्ति आत्मा को सत्य मानकर उससे आनन्द प्राप्त कर सकते हैं। उनकी आकांक्षा रहती है कि मोक्ष प्राप्त कर आत्मा को आनन्दित बढ़ती बनावें। बुद्ध कहते हैं कि किसी अदृष्ट, अश्रुत तथा अनिर्दिष्ट और दुःख उत्पन्न रखना से प्रेम रखना जैसा हास्यास्पद है वैसा ही अनुपपन्न होता है। अप्रमाणित आत्मा से प्रेम रखना भी हास्यास्पद है। आत्मा के अनुपपन्न रखना मानो एक ऐसे प्राप्ताद पर चढ़ने के लिए सीढ़ी बनाना है जिस प्राप्ताद को किसी ने कभी देखा तक नहीं है।

मनुष्य के मन एक मर्मपट्टि का नाम है। जिस तरह चप, धुरी, नेमि धारि के रूप में कार्य करते हैं; उसी तरह बाह्य समुद्र का शरीर, मानसिक अवस्थाएँ और स्थिति (मा विज्ञान) के समूह या संघात को मनुष्य कहते हैं। इस मर्मपट्टि का नाम रहती है सभी तरफ मनुष्य का अस्तित्व और जब यह नष्ट हो जाती है तब मनुष्य का भी अंत हो जाता है। इस संघात के अतिरिक्त आत्मा नाम की कोई वस्तु नहीं है। दृष्टि में मनुष्य, पाँच प्राणों के परित्वर्तनीय तन्त्रों का एक संघ है। इसे संघ कहते हैं। पहला संबंध है स्व। मनुष्य के शरीर के जो भाग, रंग धारि हैं

य दृष्टि से सब रूप के अंतर्गत हैं। दूसरा स्कंध वेदनाग्रो का है। सुख, दुःख, पाँच स्कंधों तथा विपाद के बोध इसके अंतर्गत हैं। तीसरा स्कंध संज्ञा अर्थात् संयोग है— नानाविध ज्ञानों का है। चौथे में संस्कार आते हैं। पूर्व कर्मों के कारण से पंचस्कंध जो प्रवृत्तियाँ उत्पन्न होती हैं, उन्हें ही संस्कार कहते हैं। पाँचवाँ है विज्ञान (Consciousness) या चेतना।

अपने उपदेशों का सार बताते हुए भगवान् बुद्ध ने स्वयं कहा था—“मैं बराबर दो ही मुख्य उपदेश देता आया हूँ—दुःख और दुःख निरोध।” इसीके आधार पर रिज डेभिड्स (Rhys Davids) का कहना है कि प्रतीत्यसमुत्पाद तथा भ्रष्टांगिक-मार्ग में ही प्राचीन बौद्ध-धर्म का सार निहित है। यथार्थतः बुद्ध के उपदेशों का यही सारांश है।

(३) बौद्ध-दर्शन के संप्रदाय

दर्शन के इतिहास से पता चलता है कि जहाँ युक्तियों के द्वारा दर्शन की व्यर्थता सिद्ध करने की कोशिश की गई है वहीं एक दार्शनिक मत की सृष्टि हो गई है। हम ऊपर देख चुके हैं कि शुद्ध दार्शनिक विवादों के प्रति बुद्ध का कोई आग्रह नहीं था। किंतु उन्होंने अपने अनुयायियों से यह भी नहीं कहा कि हम बिना विचारे या बिना समझे किसी कर्त्तव्य का अनुसरण करें। वे तो पूर्ण युक्तिवादी थे। वे अंधविश्वास को प्रश्रय नहीं देना चाहते थे। वे शांति के मूल स्रोतों का अन्वेषण करना चाहते थे। उन्होंने जिस नीति का अनुसरण किया, या जिसकी शिक्षा लोगों को दी, उसका अर्थन वे अनुभव और युक्तियों के द्वारा करते थे। इसलिए यह कोई आश्चर्य की बात नहीं कि यद्यपि वे स्वयं अनेक दार्शनिक प्रश्नों की चर्चा करने से विरत रहते थे तथापि उनके विचारों तथा उपदेशों में एक नया दार्शनिक मत का बीज धर्तमान था। स्वयं सब दार्शनिक प्रश्नों की चर्चा नहीं करने के कारण उनका मत सर्वथा स्पष्ट नहीं है। उनके दार्शनिक मत को एक दृष्टि से तो ऐतिहासिकवाद (Positivism) कहा जा सकता है क्योंकि उनका उपदेश यह था कि हमें इस लोक में तथा इस जीवन में ही उत्पत्ति की चेता करनी चाहिए। अन्य दृष्टि से इसे प्रतीतिवाद (Phenomenalism) कहते हैं। क्योंकि बुद्ध के उपदेशानुसार हमें केवल उन्हीं विषयों का निश्चित ज्ञान मिलता है जो अनुभवगोचर तथा दृष्टफल हैं। इसे अनुभववाद (Empiricism) भी कहा जा सकता है, क्योंकि इसके अनुसार अनुभव ही प्रमाण है। इस प्रकार हम देखते हैं कि बुद्ध के दार्शनिक विचारों में विभिन्न प्रकार की धाराएँ थीं।

बौद्ध-धर्म का जब भारतवर्ष में तथा अन्य देशों में प्रचार हुआ तो सभी जगह इसकी कठोर आलोचनाएँ हुईं। इसलिए बौद्ध प्रचारकों ने अपने धर्म की रक्षा के लिए तथा

१ प्रतीत्यसमुत्पाद से जगत् के स्वरूप तथा दुःख के कारण की भी उत्पत्ति होती है। यहाँ प्रतीत्यसमुत्पाद से इन दोनों ही को समझना चाहिए।

दूसरों को अपने धर्म के प्रति आकृष्ट करने के लिए विभिन्न दिशाओं में बुद्ध के शिष्य परिवर्द्धन और परिपोषण करना आवश्यक समझा। हम देख चुके हैं कि बुद्ध शिष्यों

प्रश्नों का समाधान नहीं करना चाहते थे और इस तरह के प्रश्नों का समाधान जानने पर वे मौन हो जाते थे। अनुयायियों ने उनके इस रुढ़िवाद को अनुभव-वादी एवं संशय-वादी मानते थे कि बुद्धदेव अनुभववादी (Empiricist) थे क्योंकि प्रत्यक्ष ज्ञान का ज्ञान असंभव मानते थे। इस विचार के अनुसार बुद्ध अनुभववादी कहे जा सकते हैं। अन्य बौद्ध दार्शनिकों ने, विशेषतः चार्वाकियों ने, बुद्ध के मौन का दूसरा ही अर्थ समझा। इनके अनुसार बुद्ध न तो प्रतीति पारमार्थिक सत्ता का बहिष्कार ही करते थे और न उसको प्रमत्त ही मानते थे। वे मौन का यही तात्पर्य था कि वे उस सत्ता को तथा सत्ताबंधी ज्ञान को भ्रमपूर्ण मानते थे। इस मत की पुष्टि बुद्ध के जीवन तथा उपदेशों से भी की जा सकती है। साधारण इंसानों का मत है कि प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रमाण है। प्रतीति ज्ञान को वे नहीं मानते हैं। किंतु बुद्ध ने यह बतलाया है कि प्रतीति की अवस्था में प्रज्ञा का उदय होता है, जो इन्द्रियजनित नहीं है। प्रज्ञा को बुद्ध इतनी प्रधानता देते थे कि उससे यह अनुमान किया जा सकता है कि बुद्ध प्रज्ञा को ही चरम ज्ञान मानते थे। बुद्ध प्राणियों को कहते थे कि मुझे ऐसे-ऐसे भौतिक विषयों की अनुभूति होती है जो केवल प्रतीति ज्ञान ही समझ सकते हैं तथा जिनका ज्ञान सात्विक मुक्ति के द्वारा नहीं हो सकता है। इसका यह होता है कि वह अनुभव या तर्क से प्रमाणित नहीं हो सकता और न साधारण विचारों एवं शब्दों के द्वारा उसका वर्णन ही हो सकता है। इस तरह कुछ बौद्ध दार्शनिकों ने बुद्ध के मौन के आधार पर रहस्यवाद तथा प्रतीतिवाद (Transcendentalism) का उद्घाटन करते हैं। ऊपर के विवरण से यह स्पष्ट है कि दार्शनिक तर्क-विचारों के स्वयं ही अन्तर्गत रहने से लेकिन उनके परिनिर्वाण के बाद बौद्ध-धर्म में दार्शनिक भेदों की कमी नहीं रही।

कल यह हुआ कि श्रमण बौद्ध-धर्म की तीन से अधिक शाखाएँ कायम हो गईं। बुद्ध अपने शिष्यों को दार्शनिक ज्ञान में नहीं फँसने की पराधर्माधीनता देते थे, कि उनके बाद जो शाखाएँ कायम हुईं उनमें अनेक शाखाएँ संकीर्ण और जटिल दार्शनिक प्रश्नों के विचारों में पड़ गईं। इनमें चार प्रधान-प्रधान शाखाओं का उद्भव हुआ। वे हैं—

बौद्ध धर्म की चार प्रमुख शाखाएँ

दार्शनिकों में विभाजित हैं। इन चार शाखाओं के संदर्भ में दार्शनिक हैं उनमें कुछ (१) गृह्यवादी या माध्यमिक हैं, कुछ (२) विज्ञानवादी या गौतम हैं, कुछ (३) वास्तववादी या वास्तववादी हैं, कुछ (४) वास्तववादी या वास्तववादी हैं। इन चार शाखाओं में विज्ञानवाद महान्वय संन्यास के संदर्भ में है और वास्तववादी तथा वास्तववादी के संदर्भ में है। यहाँ इस बात का स्मरण रखना आवश्यक है कि बुद्ध

तथा हीनयान के अंतर्गत और भी अनेक शाखाएँ हैं ।^१ इस तरह शास्त्रों के इस बौद्ध दर्शन का चार शाखाओं में जो वर्गीकरण हुआ है इसके पीछे दो प्रश्न वर्तमान हैं, एक अस्तित्व-संबंधी और दूसरा ज्ञान संबंधी । अस्तित्व-संबंधी प्रश्न यह है कि मानसिक या बाह्य कोई वस्तु है या नहीं ? इस प्रश्न के लिए तीन उत्तर दिए गए हैं । सत्ता का (१) माध्यमिकों के अनुसार^२ मानसिक या बाह्य किसी वस्तु का प्रत्यक्ष है ? अस्तित्व नहीं है । सभी शून्य है । अतः ये शून्यवादी के नाम से प्रसिद्ध हैं । (२) योगाचारों के अनुसार मानसिक अवस्थाएँ या ज्ञान ही एकमात्र सत्य है । बाह्य पदार्थों का कोई अस्तित्व नहीं है । अतः योगाचार ज्ञानवादी के नाम से प्रसिद्ध हैं । (३) कुछ बौद्ध यह मानते हैं कि मानसिक तथा बाह्य सभी वस्तुएँ सत्य हैं । अतः ये वस्तुवादी हैं । ये सर्वास्तित्ववादी या सर्वस्तित्ववादी के नाम से प्रसिद्ध हैं ।^३ ये सभी वस्तुओं के अस्तित्व किस प्रकार को स्वीकार करते हैं, इसलिए इन्हें सर्वास्तित्ववादी का नाम दिया जाता है । ज्ञान-संबंधी प्रश्न इस प्रकार है । बाह्य वस्तुओं के ज्ञान को दो उत्तरों के लिए क्या प्रमाण है ? सर्वास्तित्ववादी अर्थात् जो वस्तुओं की सत्ता को मानते हैं । इस प्रश्न के दो उत्तर देते हैं । कुछ, जो सौत्वांतिपाय नाम से प्रसिद्ध हैं, यह मानते हैं कि बाह्य वस्तुओं का प्रत्यक्ष-ज्ञान नहीं होता । उनका ज्ञान अनुमान के द्वारा ही होता है । दूसरे, जो वैभाषिक नाम से विख्यात हैं, यह कहते हैं कि बाह्य-वस्तुओं का ज्ञान प्रत्यक्ष के द्वारा भी प्राप्त होता है ।

इस तरह बौद्ध-धर्म की चार प्रमुख शाखाएँ हो गई हैं । इन शाखाओं की पृथक्-पृथक् विचार-धाराएँ हैं । पाश्चात्य दार्शनिक दृष्टि से ये विशेष रूप से उल्लेख योग्य हैं । मैं जिन दार्शनिक सिद्धांतों की चर्चा हुई है उनका समर्थन आधुनिक दार्शनिक भी करते हैं । हम इन चार मतों का यहाँ पृथक्-पृथक् विचार करेंगे ।

(१) माध्यमिक-शून्यवाद

शून्यवाद के प्रवर्तक नागार्जुन थे । दूसरी शताब्दी में दक्षिण भारत के एक ब्राह्मण परिवार में इनका जन्म हुआ था । बुद्ध-चरित के प्रणेता अश्वघोष भी शून्यवाद के समर्थक थे । नागार्जुन की मूल माध्यमिक कारिका वर्तक नागार्जुन ही इस मत की आधारशिला है । आर्यदेव की चतुःशतिका भी एक और प्रधान ग्रंथ है ।

Sogen, Systems पृ० ३—सोगेन के अनुसार हीनयान की २१ शाखाएँ तथा महायान की ८ शाखाएँ हैं । इनके अतिरिक्त और भी अप्रख्यात शाखाएँ हैं ।

ऐसी व्याख्या बौद्धेतर भारतीय आलोचकों ने की है । महायानियों ने इस व्याख्या को स्वीकार नहीं किया है । इस संबंध में आगे चर्चा की जाएगी ।

सर्वास्तित्ववादी से प्रधानतः वैभाषिक ही को समझा जाता है ।

भारतदर्प में बीडेटेर दार्शनिक शून्यवाद से यह समझते हैं कि संसार अर्थात् किसी भी वस्तु का अस्तित्व नहीं है। इस विचार के समर्थन में अपने सर्व-दर्शन-संग्रह में इस प्रकार की युक्ति दी है।

ज्ञाता, ज्ञेय तथा ज्ञान हैं। एक का अस्तित्व ज्ञेय दोनों पर निर्भर होता है। शून्यवाद क्या है? असत्य हो तो ज्ञेय दोनों भी असत्य सिद्ध होंगे। जब हम किसी वस्तु को साँप समझ लेते हैं तो वहाँ साँप का अस्तित्व बिल्कुल ज्ञात वस्तु (अर्थात् साँप) यदि असत्य है तो ज्ञाता तथा ज्ञान भी असत्य है।

दृष्टान्त के द्वारा यह प्रतीत होता है कि स्वप्न-जगत् की तरह ज्ञान तथा ज्ञेय सभी असत्य हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि या बाह्य किसी भी प्रकार की सत्ता नहीं है, संसार बिल्कुल

माध्यमिक शून्यवाद को भारतीय दर्शन में कभी-कभी सर्ववैनाशिकवाद भी कहा है, क्योंकि इसके अनुसार किसी भी वस्तु का अस्तित्व किन्तु यदि हम माध्यमिक दर्शन का विचार-पूर्वक अध्ययन करें तो देख सकते हैं कि माध्यमिक मत वस्तुतः वैनाशिकवादी नहीं है यह तो केवल इन्द्रियों से प्रत्यक्ष (Phenomenal) जगत् को मानता है।

प्रत्यक्ष जगत् के परे पारमाधिक सत्ता अवश्य है। लेकिन यह अवर्णनीय है। संबंध में कुछ भी नहीं कहा जा सकता कि यह मानसिक है या बाह्य। साधारण

कुसुम की तरह बिलकुल असत्य होती तो इनका अस्तित्व प्रत्यक्ष नहीं होता। सीर यात नहीं है। आकाश-कुसुम की तरह ये बिलकुल असत्य नहीं हैं। तो क्या हम कह सकते हैं कि ये सत्य और असत्य दोनों हैं? या यह कह सकते हैं कि ये न तो सत्य हैं न ही? ऐसा कहना तो बिल्कुल निरर्थक होगा। इन विचारों में यह स्पष्ट है कि पार

सत्ता या परम सत्य बिलकुल अवर्णनीय है। इस अवर्णनीयता का शून्यता वर्णना-मार्ग है। साधारणतः हमें वस्तुओं के अस्तित्व की प्रतीति है किन्तु जब हम उनके सांख्यिक स्वरूप को जानने के लिए

होते हैं तो हमारी बुद्धि काम नहीं देती। हम यह निश्चय कर सकते हैं कि वस्तुओं का अर्थ (१) सत्य है या (२) असत्य है, या (३) सत्य असत्य दोनों है, या (४) न तो सत्य है और न तो असत्य है। वस्तुओं का स्वरूप पार कीटियों में रहित होने के कारण 'शून्य' कहा जाता है। ऊपर की युक्ति से यह है कि वस्तुओं का पारमाधिक स्वरूप अवर्णनीय है। इस अवर्णनीयता को

१. भगवद्गीता सूत्र, गणपत १६:३

२. सर्वदर्शन-संग्रह दूसरा अध्याय।

तले के लिए प्रतीत्यसमुत्पाद अर्थात् वस्तुओं की परनिर्भरता की सहायता ली गई है।
 अतः नागार्जुन कहते हैं कि प्रतीत्यसमुत्पाद ही शून्यता है।^१ वस्तुओं
 का कोई भी ऐसा धर्म नहीं है जिसकी उत्पत्ति किसी और पर निर्भर
 न हो। अर्थात् जितने धर्म हैं सभी शून्य हैं^२। इस विचार से यह स्पष्ट
 है कि वस्तुओं के परावलंबन को, उनकी निरंतर परिवर्तनशीलता
 उनकी अवर्णनीयता को शून्य कहते हैं^३।

इस मत को मध्यम-मार्ग कहते हैं क्योंकि यह ऐकांतिक मतों से भिन्न है। यह न तो
 बुद्धों को सर्वथा तथा निरपेक्ष आत्मनिर्भर मानता है और न वस्तुओं को पूरा असत्य ही
 समझता है। वरं यह वस्तुओं के परनिर्भर अस्तित्व को मानता है।
 पश्चाद को हम ऊपर देख चुके हैं कि इसी कारण से बुद्ध भी प्रतीत्यसमुत्पाद को
 मध्यम-मार्ग भी मानते थे। नागार्जुन भी कहते हैं कि शून्यवाद को माध्य-
 मिक इसलिए कहा जाता है कि यह प्रतीत्यसमुत्पादवाद से ही उत्पन्न
 है। परनिर्भर होने के कारण वस्तुओं का स्वरूप (स्वभाव) अर्थात्
 तत्त्वरूप अवर्णनीय होता है। यह असंदिग्ध रूप से नहीं कहा जा सकता कि यह
 सत्य है या असत्य है।

इसे हम सापेक्षवाद भी कह सकते हैं। वस्तुओं का प्रत्येक धर्म अन्य वस्तुओं पर
 निर्भर होता है। अतः उनका अस्तित्व ही मानो उन वस्तुओं से
 अपेक्षित रहता है। इस प्रकार शून्यवाद को सापेक्षवाद भी कह
 सकते हैं। सापेक्षवाद के अनुसार किसी भी वस्तु या विषय का
 अपना कोई निश्चित, निरपेक्ष तथा स्वतंत्र स्वभाव नहीं है। अतः
 तु संबंधी कोई भी विचार निरपेक्ष ढंग से सत्य नहीं माना जा सकता।

वस्तु-जगत् के विचार के साथ-साथ माध्यमिक पारमार्थिक सत्ता के संबंध में भी
 विचार करते हैं। उनका कथन है कि बुद्ध का प्रतीत्यसमुत्पाद या अनित्यवाद केवल दृश्य
 जगत् के लिए लागू है जिसे हम प्रत्यक्ष के द्वारा जानते हैं। किंतु
 यहाँ एक प्रश्न उठ सकता है कि जिन संस्कारों से इंद्रिय ज्ञान होता है,
 निर्वाण में उनका जय निरोध हो जाता है, तब किस प्रकार का अनुभव
 होता है? इसके उत्तर में यह कहा जाता है कि उस समय जो अनुभूति
 होती है वह सापेक्ष नहीं होती। अतः माध्यमिक कहते हैं कि वह अनुभूति ही पारमार्थिक
 है जो दृश्य वस्तुओं से परे है, नित्य है, निरपेक्ष है तथा जो साधारण व्यावहारिक धर्मों से
 नागार्जुन के अनु- रहित है। नागार्जुन कहते हैं कि "दो प्रकार के सत्य हैं जिनपर बुद्ध
 दो प्रकार के के धर्म-संबंधी उपदेश निर्भर हैं। एक संवृत्ति-सत्य (empirical)

१ मध्यमिक-शास्त्र, अध्याय २४, कारिका-१८

२ माध्यमिक-शास्त्र, अध्याय २४, कारिका १९

३ Sogen, Systems पृ० १४, पृ० १६४-६८, Suzuki, Outlines of Buddhism,

सत्य-(१)संयुक्ति- है। यह साधारण मनुष्यों के लिए है। दूसरा पारमार्थिक सत्य, (२) पार- जो व्यक्तित्व इन दोनों सत्तों के भेद को नहीं जानते वे बुद्ध की पारमार्थिक-सत्य के गूढ़ रहस्य को नहीं समझ सकते हैं।^१

संयुक्ति-सत्य पारमार्थिक सत्य की प्राप्ति के लिए एक साधन मात्र है। पारमार्थिक-सत्य की अवस्था साधारण व्यावहारिक अवस्था से भिन्न है। प्राप्त करने पर मनुष्य साधारण व्यावहारिक नाम-रूप में ली जाते हैं। अतः हमारे लिए यह कल्पनातीत है। हम केवल पारमार्थिक सत्य का वर्णन ही कर सकते हैं। नागार्जुन ने भी इसके लिए रात्मक वर्णन किए हैं। वे कहते हैं कि जो अज्ञात है (साधारण उपायों से परिचित) जिसकी प्राप्ति नहीं होती है (अर्थात् जो सर्वत्र प्राप्त है), जिसका विनाश नहीं है, जो यह अग्रणीय है भी नहीं है, जो निरुद्ध नहीं है, जो उत्पन्न भी नहीं है, उद्यम नाम है^२। निर्वाण के तथाभूत स्वरूप को जो जानते हैं उनका नाम है। जो बातें निर्वाण के लिए लागू हैं वे तथागत अर्थात् निर्वाण-प्राप्त व्यक्ति के लिए लागू होती हैं। तथागत के स्वरूप का भी वर्णन नहीं किया जा सकता है।

बुद्धदेव की पूछा गया था कि निर्वाण-प्राप्ति के बाद तथागत की क्या गति होती है। इसका उन्होंने कोई उत्तर नहीं दिया था, वे मौन रह गए थे।

इस प्रकार के और प्रश्नों के उत्तर बुद्ध क्यों नहीं देते थे इसका कारण भी स्पष्ट है। उन दार्शनिक समस्याओं का समाधान बुद्ध ने इंगित नहीं किया कि इस इतिहास में बुद्ध ऐसे अनुभव के शब्दों से उनका समाधान संभव ही नहीं था। कहा जा चुका है कि दार्शनिक तत्त्वों का वर्णन या विवेचन केवल शैलीगत रूप में नहीं हो सकता। इसीलिए उन्हें अग्रणीय माना जाता है। बुद्ध प्रायः कहा करते थे कि मैंने गंभीर सत्य का अनुभव किया जो "सुदृढ़, दुरुपयोग, अतर्कान्वित" है।^३ ऐसा अनुभव तर्कों के द्वारा नहीं हो सकता। इस उक्ति में माध्यमिकों के पारमार्थिक सत्य संबंधी-गिद्धों का समर्थन होता है।

यहाँ यह उल्लेख करना अत्यंत आवश्यक नहीं होगा कि माध्यमिक दर्शन तथा पारमार्थिक-मत के अद्वैत-वेदांत में अनेक समानताएँ हैं। माध्यमिकों दो प्रकार के मानते हैं। वे वस्तु-वस्तु को अग्रणीय मानते हैं। वे पारमार्थिक सत्य का नकारात्मक वर्णन करते हैं तथा निर्वाण को पारमार्थिक की अनुभूति समझते हैं। वे विनाश होकर वेदांत के विचारों में बहुत निमित्त-वस्तु

१ माध्यमिक-शास्त्र, अध्याय २४, वारिका, ८-९

"हे भगवन् मनुष्यान्तर्य बुद्धिना धर्मदेहिना ।

सौख्यस्यति-मत्स्य च, सत्यं च परमार्थतः ॥

मैत्रेयानि विज्ञानानि भेद परम-तत्त्ववत् ॥

॥ वदन्ती न जानन्ति दग्धोरे बुद्धशायनम् ॥

२ माध्यमिक-शास्त्र, अध्याय २४, वारिका ३

३ बह्वचनसूत्र

(२) योगाचार—विज्ञानवाद

विज्ञानवादी माध्यमिकों के इस सिद्धांत को मानते हैं कि बाह्य वस्तुओं का अस्तित्व नहीं है। किंतु वे यह नहीं मानते कि चित्त का भी अस्तित्व नहीं है। चित्त या मन यदि न रहे तो किसी विचार का प्रतिपादन भी संभव नहीं हो सकता। विज्ञान का अस्तित्व जो मत मन के अस्तित्व को नहीं मानता वह तो स्वयं असिद्ध हो जाता। मानना नितान्त है। अतः मत या विचार को संभाव्यता के लिए चित्त का मानना आवश्यक है। आवश्यक है।

विज्ञानवाद के अनुसार चित्त ही एकमात्र सत्ता है। विज्ञान के प्रवाह को ही चित्त कहते हैं। हमारे शरीर तथा अग्न्यान्व पदार्थ जो मन के वहिर्गत मालूम पड़ते हैं, वे सभी हमारे मन के अंतर्गत हैं। जिम तरह स्वप्न या मति-भ्रम की अवस्था में हम वस्तुओं को बाह्य समझते हैं यद्यपि वे मन के अंतर्गत ही रहती हैं, उसी तरह साधारण भानसिक्त अवस्थाओं में भी जो पदार्थ बाह्य प्रतीत होते हैं वे विज्ञान मात्र हैं। भूँकि किसी वस्तु में तथा तत्संबंधी ज्ञान में कोई भेद सिद्ध नहीं किया जा सकता है इसलिए बाह्य वस्तु का अस्तित्व बिलकुल असिद्ध है। धर्म-कीर्ति कहते हैं कि नीले रंग में तथा नीले रंग के ज्ञान में कोई भेद नहीं है। क्योंकि दोनों का मूल अस्तित्व नहीं है। यथार्थतः दोनों एक हैं। उन्हें दो समझना भ्रम है। दृष्टि-विचार के कारण कोई व्यक्ति चंद्रमा को दो देख सकता है, किंतु इसका अर्थ यह नहीं है कि चंद्रमा दो हैं। किसी वस्तु का ज्ञान, ज्ञान के बिना नहीं हो सकता। अतः यह किसी तरह प्रमाणित नहीं किया जा सकता कि ज्ञान से भिन्न वस्तु का कोई अस्तित्व भी है।

योगाचारों का कथन है कि बाह्य वस्तुओं के अस्तित्व को मानने से अनेक दोषों की उत्पत्ति होती है। यदि कोई बाह्य वस्तु है तो वह या तो एक अणुमात्र है या अनेक अणुओं की बनी हुई है। किंतु अणु तो इतना सूक्ष्म होता है कि उसका प्रत्यक्ष संभव ही नहीं हो सकता। एक से अधिक अणुओं से बनी किसी पूरी वस्तु का प्रत्यक्ष भी बाह्य वस्तुओं को नहीं हो सकता। मान लीजिए, हम एक घट को देखना चाहते हैं। मानभेसे कठिनाइयाँ संपूर्ण घट को एक साथ देखना संभव नहीं है। हम घट को जिस तरफ से देख रहे हैं, घट का वही अंग हमें दृष्टिगोचर होता है। उसका दूसरा भाग दिखाई नहीं पड़ता है। यहाँ यह कहा जा सकता है कि यदि हम घट को एक साथ पूरा नहीं भी देख सकते हैं तो कम-से-कम उसके एक-एक भाग को देखकर हम उसे पूर्णतया जान सकते हैं। किंतु एक-एक भाग को देखना भी संभव नहीं है। क्योंकि यदि कोई भाग अणुमात्र है तब तो अत्यंत सूक्ष्म होने के कारण वह दृष्टिगोचर नहीं हो सकता। और यदि वह अनेक अणुओं के संयोग से बना हुआ है तो फिर वही कठिनाई उपस्थित हो जाती है जो पूरे घट को देखने में होती है। अतः मन के बाहर यदि किसी वस्तु का अस्तित्व माना भी जाए तो उसका ज्ञान असंभव है। किंतु यदि कोई वस्तु तत्संबंधी मानसिक ज्ञान से भिन्न नहीं है तो उपर्युक्त आक्षेप बिलकुल निराधार हो जाते हैं।

दूसरी कठिनाई यह है कि किसी वस्तु का ज्ञान तब तक नहीं हो सकता जब तक उस वस्तु की उत्पत्ति नहीं हो जाती। किंतु यह भी कैसे संभव हो सकता है? वस्तु तो क्षणिक है। उत्पत्ति के साथ ही उसका नाश हो जाता है। कोई वस्तु और उसका ज्ञान

सत्य-(१)संवृत्ति- है। यह साधारण मनुष्यों के लिए है। दूसरा पारमार्थिक सत्य, (२) पार- जो व्यक्ति इन दोनों सत्यों के भेद को नहीं जानते वे बुद्ध की पारमार्थिक-सत्य के गूढ़ रहस्य को नहीं समझ सकते हैं।^१

संवृत्ति-सत्य पारमार्थिक सत्य की प्राप्ति के लिए एक साधन मात्र है। पारमार्थिक-सत्य की अवस्था साधारण व्यावहारिक अवस्था से भिन्न है। प्राप्त करने पर मनुष्य साधारण व्यावहारिक नाम-रूप से ज्ञात होते हैं। अतः हमारे लिए वह कल्पनातीत है। हम केवल नकारात्मक वर्णन ही कर सकते हैं। नागार्जुन ने भी इसके वीरात्मक वर्णन किए हैं। वे कहते हैं कि जो अज्ञात है (साधारण उपायों से प्रविष्टि जिसकी प्राप्ति नहीं है) (अर्थात् जो सदैव प्राप्त है), जिसका विनाश नहीं है, वह अवर्णनीय है भी नहीं है, जो निरुद्ध नहीं है, जो उत्पन्न भी नहीं है, उसका नाम है^२। निर्वाण के तथाभूत स्वरूप को जो जानते हैं उनका नाम है। जो बातें निर्वाण के लिए लागू हैं वे तथागत अर्थात् निर्वाण-प्राप्त व्यक्ति के लिए लागू होती हैं। तथागत के स्वरूप का भी वर्णन नहीं किया जा सकता है।

बुद्धदेव को पूछा गया था कि निर्वाण-प्राप्ति के बाद तथागत की क्या गति हो इसका उन्होंने कोई उत्तर नहीं दिया था, ~~अज्ञात~~ ^{अज्ञात}।

इस प्रकार के और प्रश्नों के उत्तर स्पष्ट है। उन दार्शनिक समस्याओं का समाधान बुद्ध ने इसलिए नहीं किया इसलिए बुद्ध ऐसे अनुभव के शब्दों से उनका समाधान संभव ही नहीं था। प्रश्नों का उत्तर कहा जा चुका है कि दार्शनिक तत्त्वों का वर्णन या विवेचन लौकिक ढंग से नहीं हो सकता। इसीलिए उन्हें अवर्णनीय माना नहीं देते थे। बुद्ध प्रायः कहा करते थे कि मैंने गंभीर सत्य का अनुभव किया जो "बुद्धि, दुरनुबोध, अतर्कावचर" है।^३ ऐसा अनुभव तर्क के द्वारा नहीं हो सकता की इस उक्ति से माध्यमिकों के पारमार्थिक सत्य संबंधी सिद्धांत का समर्थन होता है।

यहाँ यह उल्लेख करना अप्रासंगिक नहीं होगा कि माध्यमिक दर्शन तथा शांख्य के अद्वैत-वेदांत में अनेक समानताएँ हैं। माध्यमिक दो प्रकार के मानते हैं। वे वस्तु-जगत् को असत्य मानते हैं। वे पारमार्थिक सत्य का नकारात्मक वर्णन करते हैं तथा निर्वाण को पारमार्थिक की अनुभूति समझते हैं। ये विचार शांकर वेदांत के विचारों से बहुत मिलते-जु

१ माध्यमिक-शास्त्र, अध्याय २४, कारिका, ८-९

"द्वे सत्ये समुपाश्रित्य बुद्धानां धर्मदेशना ।

लोकसंवृत्ति-मर्त्यं च, सत्यं च परमार्थतः ॥

येऽनयाने विजानन्ति भेदं परम-तात्त्विकम् ।

ते कदाऽपि न जानन्ति गम्भीरं बुद्धशासनम् ॥

२ माध्यमिक-शास्त्र, अध्याय २५, कारिका ३

३ अष्टांगसूत्र

(२) योगाचार—विज्ञानवाद

विज्ञानवादी माध्यमिकों के इस सिद्धांत को मानते हैं कि बाह्य वस्तुओं का अस्तित्व ही है। किंतु वे यह नहीं मानते कि चित्त का भी अस्तित्व नहीं है। चित्त या मन यदि न रहे तो किसी विचार का प्रतिपादन भी संभव नहीं हो सकता। विज्ञान का अस्तित्व मानना नितांत आवश्यक है जो मत मन के अस्तित्व को नहीं मानता वह तो स्वयं असिद्ध हो जाता है। अतः मत या विचार की संभाव्यता के लिए चित्त का मानना आवश्यक है।

विज्ञानवाद के अनुसार चित्त ही एकमात्र सत्ता है। विज्ञान के प्रवाह को ही चित्त कहते हैं। हमारे शरीर तथा अन्यान्य पदार्थ जो मन के वहिर्गत मालूम पड़ते हैं, वे सभी हमारे मन के अंतर्गत हैं। जिस तरह स्वप्न या भ्रम-भ्रम की अवस्था में हम वस्तुओं को बाह्य समझते हैं यद्यपि वे मन के अंतर्गत ही रहती हैं, उसी तरह साधारण मानसिक अवस्थाओं में भी जो पदार्थ बाह्य प्रतीत होते हैं वे विज्ञान मात्र हैं। क्योंकि किसी वस्तु में तथा तत्संबंधी ज्ञान में कोई भेद सिद्ध नहीं किया जा सकता है इसलिए बाह्य वस्तु का अस्तित्व बिल्कुल असिद्ध है। धर्म-कीर्ति कहते हैं कि नीले रंग में तथा नीले रंग के ज्ञान में कोई भेद नहीं है। क्योंकि दोनों का मूल अस्तित्व नहीं है। यथार्थतः दोनों एक हैं। उन्हें दो समझना भ्रम है। दृष्टि-विकार के कारण कोई व्यक्ति चंद्रमा को दो देख सकता है, किंतु इसका अर्थ यह नहीं है कि चंद्रमा दो है। किसी वस्तु का ज्ञान, ज्ञान के बिना नहीं हो सकता। अतः यह किसी तरह प्रमाणित नहीं किया जा सकता कि ज्ञान से भिन्न वस्तु का कोई अस्तित्व भी है।

योगाचारों का कथन है कि बाह्य वस्तुओं के अस्तित्व को मानने से अनेक दोषों की उत्पत्ति होती है। यदि कोई बाह्य वस्तु है तो वह या तो एक अणुमात्र है या अनेक अणुओं की बनी हुई है। किंतु अणु तो इतना सूक्ष्म होता है कि उसका प्रत्यक्ष संभव ही नहीं हो सकता। एक से अधिक अणुओं से बनी किसी पूरी वस्तु का प्रत्यक्ष भी बाह्य वस्तुओं को नहीं हो सकता। मान लीजिए, हम एक घट को देखना चाहते हैं। मानने से कठिनाईयां संपूर्ण घट को एक साथ देखना संभव नहीं है। हम घट को जिस तरफ से देख रहे हैं, घट का वही अंश हमें दृष्टिगोचर होता है। उसका दूसरा भाग दिखाई नहीं पड़ता है। यहाँ यह कहा जा सकता है कि यदि हम घट को एक साथ पूरा नहीं भी देख सकते हैं तो कम-से-कम उसके एक-एक भाग को देखकर हम उसे पूर्णतया जान सकते हैं। किंतु एक-एक भाग को देखना भी संभव नहीं है। क्योंकि यदि कोई भाग अणुमात्र है तब तो अत्यंत सूक्ष्म होने के कारण वह दृष्टिगोचर नहीं हो सकता। और यदि वह अनेक अणुओं के संयोग से बना हुआ है तो फिर वही कठिनाई उपस्थित हो जाती है जो पूरे घट को देखने में होती है। अतः मन के बाहर यदि किसी वस्तु का अस्तित्व माना भी जाए तो उसका ज्ञान असंभव है। किंतु यदि कोई वस्तु तत्संबंधी मानसिक ज्ञान से भिन्न नहीं है तो उपर्युक्त आक्षेप बिल्कुल निराधार हो जाते हैं।

दूसरी कठिनाई यह है कि किसी वस्तु का ज्ञान तब तक नहीं हो सकता जब तक उस वस्तु की उत्पत्ति नहीं हो जाती। किंतु यह भी कैसे संभव हो सकता है? वस्तु तो क्षणिक है। उत्पत्ति के साथ ही उसका नाश हो जाता है। कोई वस्तु और उसका ज्ञान

एक ही क्षण में हो, यह भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि बाह्यवस्तुवादी कारण मानते हैं। किंतु कारण तो कार्य के पहले ही होता है। हो सकते। हम यह नहीं कह सकते हैं कि वस्तु के नष्ट होने पर उसका प्रत्यक्ष होता है क्योंकि वस्तु जब नष्ट हो जाती है तो फिर उसका प्रत्यक्ष कैसे हो सकता है? वर्तमान वस्तुओं का ही हो सकता है। अतः बाह्य वस्तुओं का ज्ञान संभव नहीं पड़ता। उपर्युक्त विचारों से यह सिद्ध होता है कि ज्ञान के अतिरिक्त वस्तुओं अस्तित्व नहीं है।

योगाचार के इस मत को विज्ञानवाद कहते हैं। इस मत के अनुसार इस मत को विज्ञान- एकमात्र अस्तित्व है। जो वस्तु बाह्य प्रतीत होती है वह धाद कहते हैं। मन का एक प्रत्यक्ष है। इसीका नाम पार्श्वार्थ Subjective Idealism है।

विज्ञानवाद की अनेक कठिनाइयाँ हैं। विज्ञानवाद के विरुद्ध यह आरोप सकता है कि यदि किसी वस्तु का अस्तित्व ज्ञाता पर निर्भर है तो किसी वस्तु को उत्पन्न क्यों नहीं कर सकता? उसकी इच्छानुसार वस्तुओं का आविर्भाव या तिरोभाव क्यों नहीं होता? इसका समाधान विज्ञानवादी इस करते हैं। वे कहते हैं कि मन एक प्रवाह है। इस प्रवाह में अतीत अनुभव को निहित है। जिस समय जिस संस्कार के लिए परिस्थिति अनुकूल रहती है उस संस्कार का प्रादुर्भाव होता है। हम कह सकते हैं कि उस समय उसी संस्कार का परि होता है। फल यह होता है कि उस समय उसी प्रकार का ज्ञान उत्पन्न होता है। तरह विशेष समय में विशेष प्रकार का ज्ञान ही संभव हो सकता है। स्मृति के द्वारा वह बात स्पष्ट होती है। यों तो हमारे मन में अनेक संस्कार निहित हैं, किन्तु विशेष में विशेष संस्कार की ही स्मृति संभव होती है।

अतः विज्ञानवादी मन को आलय-विज्ञान कहते हैं। क्योंकि वह विभिन्न विज्ञानों आलय या भंडार है। इसमें सभी ज्ञान बीज रूप से निहित है। अतः यह अन्य सब विज्ञानों का के आत्मा सदृश है। किंतु इसमें तथा आत्मा में एक बहुत बड़ा आधार एक आलय-विज्ञान के आधार एक आलय-विज्ञान है। नित्य नहीं मान सकते। प्रवाह है। अभ्यास तथा

मैं आने पर उससे विषय-ज्ञान की उत्पत्ति रोकੀ जा सकती है और इस तरह निर्वान हो सकता है। आत्मसंयम तथा योगाभ्यास के मार्ग का अनुसरण यदि नहीं किया जाए सुष्णाओं तथा आसवित्त्यों से मुक्ति नहीं मिल सकती है। और फलस्वरूप इस काली बाह्य जगत् का बंधन भी नहीं छूट सकता है। इतना ही नहीं, इसके प्रति आसक्ति बढ़ती ही जाती है। केवल विज्ञान ही परिनिष्पन्न और स्वतंत्र है। जगत् इसी आधारित है, अतः परतंत्र है, जैसे—गिर्या सप, स्वप्न आदि जगत् की वस्तु पर आधारित या परिकल्पित है।

योगाचार नाम के दो अर्थ हो सकते हैं। एक तो यह कि आलय-विज्ञान के अस्तित्व का प्रतिपादन करने के लिए योगाचार योग का आनरण करते थे। अर्थात् बाह्य जगत्

ल्पनिकता को समझने के लिए वे योग का अभ्यास करते थे। दूसरा कारण यह हो सकता है कि योगाचारों की दो विशेषताएँ थीं—योग 'आचार' का अर्थ तथा आचार। योग का तात्पर्य यहाँ जिज्ञासा से तथा आचार का सदाचार से है। योगाचार-दर्शन के प्रवर्तक असंग, वसुबंधु तथा द्वापाग थे। लंकावतार सूत्र इसका एक प्रमुख ग्रंथ है। वसुबंधु की विज्ञप्तिमात्र सिद्धि का त्रिस्वभाव निर्देश और दिखनाग की आलंबन परीक्षा भी इस मत के परिपोषक हैं।

(३) सौत्रांतिक—बाह्यानुमेयवाद

सौत्रांतिक वित्त तथा बाह्यजगत् दोनों को ही मानते हैं। उनका कथन है कि यदि बाह्य वस्तुओं के अस्तित्व को नहीं माना जाए तो बाह्य वस्तुओं की प्रतीति कैसे होती है—इसका प्रतिपादन हम नहीं कर सकते हैं। जिसने बाह्य वस्तु को कभी प्रत्यक्ष नहीं देखा है वह यह नहीं कहता कि भ्रमवश अपनी मानसिक समस्या ही बाह्य वस्तु के सदृश प्रतीत होती है। उसके लिए 'बाह्य वस्तु के सदृश' यह कहना उसी तरह अर्थहीन है जितना तरह वस्तुओं के व्याख्या-युक्त। विज्ञानवादियों के अनुसार बाह्य वस्तु की तो कोई तथ्य के प्रमाण सत्ता ही नहीं है। अतः बाह्यत्व का न तो कोई ज्ञान हो सकता, न के साथ किसी की तुलना ही की जा सकती है।

सौत्रांतिक कहते हैं कि यह सही है कि वस्तु के वर्तमान रहने पर ही उसका प्रत्यक्ष ज्ञान है। किंतु वस्तु और उसका ज्ञान समकालीन है इसलिए अभिन्न है यह युक्ति ठीक है। हमें जब घट का प्रत्यक्ष होता है तो घट हमारे बाहर है और ज्ञान भेद है इसका अनुभव होता है। अतः वस्तु को ज्ञान से भिन्न मानना चाहिए। यदि घट में तथा में कोई भेद नहीं होता तो मैं कहता कि 'मैं ही घट हूँ'। दूसरी बात यह है कि यदि बाह्य वस्तुओं का कोई अस्तित्व नहीं होता तो 'घट-ज्ञान' तथा 'पट-ज्ञान' में भी कोई भेद नहीं होता। घट और पट दोनों यदि केवल ज्ञान हैं तो दोनों एक हैं। लेकिन 'घट-ज्ञान' या 'पट-ज्ञान' को हम एक नहीं मानते हैं। अतः इससे स्पष्ट मालूम पड़ता है कि दोनों वस्तु-संबंधी भेद अवश्य है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि बाह्य वस्तुओं का अस्तित्व मानना नितांत आवश्यक है। बाह्य वस्तुओं के अनेक आकार होने के कारण ही ज्ञान के भिन्न-भिन्न आकार होते हैं। भिन्न आकार के ज्ञानों से हम उनके कारण-स्वरूप विभिन्न बाह्य वस्तुओं का अनुमान कर सकते हैं।

हम अपनी ही इच्छानुसार जहाँ कहीं किसी वस्तु को नहीं देख सकते हैं। ज्ञान के चार कारण इससे भी यह प्रतीत होता है कि ज्ञान केवल हमारे मन पर निर्भर नहीं है। ज्ञान के चार प्रकार के कारण या प्रयत्न होते हैं। अतः, अधिपति जिनके नाम सौत्रांतिकों के अनुसार (१) आलंबन, (२) सहायक, (३) अधिपति और (४) सहकारी प्रत्यय हैं।

(१) घटादि बाह्य विषय ज्ञान का आलंबन-कारण है। क्योंकि ज्ञान का यह उसीसे उत्पन्न होता है।

(२) ज्ञान के अव्यवहित पूर्ववर्ती मानसिक अवस्था से ज्ञान में चेतना प्राप्ति इसलिए इसका नाम समनंतर प्रत्यय है।

सकता

प्रकार

प्रत्यय या नियामक कारण कहा जाता है।

(४) इनके अतिरिक्त आलोक, आवश्यक दूरत्व, आकार आदि सहायक का होना भी ज्ञान होने के लिए आवश्यक है। अतः इन्हें सहायक प्रत्यय कहते हैं।

इन चार प्रकार के कारणों के संयोग से ही किसी वस्तु का ज्ञान संभव होता है।

यह मत 'बाह्यानुमेयवाद' है।

ज्ञान वस्तु-जनित मानसिक आकारों से अनुमान के द्वारा प्राप्त होता है। अतः यह मत को बाह्यानुमेयवाद कहते हैं।

इस मत को सौत्रांतिक इसलिए कहते हैं कि सूत्र-पिटक ही इसका मुख्य ग्रंथ है। कहा जाता है कि कुमारलाट इस मत के प्रतिष्ठापक हैं। इनके कोई ग्रंथ उपलब्ध नहीं है।

(४) वैभाषिक-बाह्यप्रत्यक्षवाद

सौत्रांतिकों की तरह वैभाषिक भी चित्त तथा बाह्य वस्तु के अस्तित्व को मानते हैं। किंतु आधुनिक नव्य-वस्तुवादियों (Now-realists) की तरह ये कहते हैं कि वस्तुओं का ज्ञान प्रत्यक्ष को छोड़कर अन्य किसी उपाय से नहीं हो सकता। यह सही है कि धुआँ देखकर हम आग का अनुमान कर सकते हैं। किंतु यह इसलिए संभव होता है कि प्रतीत में हमने आग को साक्ष्य और वैषम्य धुआँ एक साथ देखा है। जिसने इन दोनों को साथ-साथ कभी नहीं देखा वह धुआँ देखकर आग का अनुमान नहीं कर सकता।

बाह्य वस्तुओं का प्रत्यक्ष कभी भी नहीं हुआ। यही तो केवल मानसिक प्रतिरूपों का आधार पर उनका अस्तित्व सिद्ध नहीं हो सकता। जिसने कभी कोई बाह्य वस्तु नहीं देखी है वह यह नहीं समझ सकता कि कोई मानसिक अवस्था किसी बाह्य वस्तु का प्रतिरूप है। प्रत्युत वह तो यह समझेगा कि मानसिक अवस्था ही वस्तु है।

यह मत बाह्यानुमेयवाद ही है, उसका अस्तित्व किसी बाह्य वस्तु का प्रतिरूप ही है। अतः या तो हमें विज्ञानवाद को स्वीकार करना होगा या यह मानना होगा कि बाह्य वस्तुओं का प्रत्यक्ष ज्ञान ही संभव है। अतः वैभाषिकमत को बाह्य-प्रत्यक्षवाद कहते हैं। इस मत में

१ समनंतर (जिसका कोई अंतर या व्यवधान नहीं है।)

उत्पत्ति, मुख्यतः काश्मीर में हुई थी। अभिघर्मग्रंथों पर यह अधिक निर्भर था। अभिघर्म पर महाविभाषा या विभाषा नाम की एक प्रकांड टीका इस मत का मूल भवलंबन थी, इसलिए इसका नाम वैभाषिक पड़ा है।

(५) बौद्ध मत के धार्मिक संप्रदाय

(हीनयान तथा महायान)

धार्मिक विषयों को लेकर बौद्ध मत के दो संप्रदाय हो गए हैं। इन्हें हीनयान (या वैरावाद) तथा महायान कहते हैं। हीनयान में बौद्ध-धर्म का प्राचीन रूप पाया जाता है। यह जैन-धर्म की तरह घनीश्वरवादी है। इसमें ईश्वर के बदले 'कम्म' तथा 'धम्म' को माना जाता है। संसार का परिचालन इसी धम्म के द्वारा होता है। धम्म के कारण फल का नाश नहीं होता। प्रत्युत अपने कर्मानुसार ही प्रत्येक व्यक्ति मन, शरीर तथा नेवासस्यान को प्राप्त करता है। बुद्ध के जीवन तथा उपदेश से मनुष्य अपने आदर्श को जानता है तथा यह भी समझता है कि कोई भी बंधनग्रस्त व्यक्ति निर्वाण प्राप्त कर सकता है।

हीनयान बुद्ध के अपने धर्म के अनुयायियों के साथ संपर्क होने पर भी आध्यात्मिक उपदेशों के ही जीवन को सहायता मिलती है। इसलिए बुद्ध, धम्म और संघ, इन तीनों की शरण लेनी चाहिए। परंतु, हीनयानी को अपनी शक्ति पर पूरा विश्वास रहता है। उसे 'धर्म' की नियामकता पर अनुसार है।

भी पूरी श्रद्धा रहती है। उसे बराबर यह आशा बनी रहती है कि बुद्ध के बताए मार्ग पर चलकर इस जीवन में या अन्य किसी भविष्य जीवन में निर्वाण-प्राप्ति अवश्य होगी। हीनयानी का लक्ष्य अर्हत् होना या निर्वाण प्राप्त करना है। निर्वाण या निर्व्याण में दुःख का प्रस्थित्व नहीं रहता। हीनयान के अनुसार मनुष्य अपने प्रयत्न से ही निर्वाण या लक्ष्य की प्राप्ति कर सकता है। स्वयं महात्मा बुद्ध ने कहा था—'आत्मदीपो भव'। उनकी यह उक्ति ही मानो हीनयान का मूलमंत्र है। इसके अनुसार प्रत्येक व्यक्ति को अपनी चेष्टा से अपने कल्याण के लिए निर्वाण प्राप्त करना चाहिए। यह संभव भी है। बुद्ध ने महापरि-

निर्वाण प्राप्त करने के ठीक पहले कहा था—“सावयव पदार्थ या संपात सभी नाशवान् हैं। परिश्रम के द्वारा अपनी मुक्ति का उपाय करना चाहिए।” इससे स्पष्ट है कि यह मार्ग धर्मवीरों के लिए है। किंतु संसार में ऐसे व्यक्तियों की संख्या बहुत कम है।

समय की प्रगति के अनुसार बौद्ध-धर्म के अनुयायी भी बहुत अधिक बढ़ गए। फल यह हुआ कि इसमें ऐसे लोग आ गए जिनके लिए ऊपर के बताए मार्ग पर चलना अत्यंत कठिन था। अधिकांश लोग दूसरे-दूसरे धर्मों को छोड़कर आए थे। वे न तो बुद्ध के बताए हुए मार्ग को समझते थे और न उसके अनुसार चलने की शक्ति ही उनमें थी। सम्राट् अशोक जैसे संरक्षकों की सहायता से बौद्ध-धर्म के अनुयायियों की संख्या बढ़ तो गई थी किंतु अधिकांश अनुयायी उसके प्राचीन आदर्श के अनुसार चल नहीं सके। ये लोग बौद्ध-धर्म को

एक नीचे स्तर पर ले आए। बौद्ध-धर्म ग्रहण करने के पूर्व जो इन लोगों के मत थे, वे धीरे-धीरे बौद्ध-धर्म में मिलने लगे। इस तरह बौद्धों के सामने एक विचार हो गई। उन्हें आदर्श की रक्षा के लिए अनुयायियों की एक बड़ी संख्या से संबंध पड़ता था या अनुयायियों को साथ रखने के लिए आदर्श को छोड़ना पड़ता था। धार्मिकों ने आदर्श के बजाय अनुयायियों से संबंध तोड़ना ही अच्छा समझा।

अधिकांश लोगों ने कट्टर-पंथियों का साथ छोड़ा और महायान का जन्म लिए एक भिन्न संप्रदाय कायम किया। नये संप्रदाय का नाम 'महायान' तथा पुराने का 'हीनयान' पड़ा। यह नामकरण दृष्टि से ठीक ही है। हीनयान का अर्थ 'छोटी गाड़ी' या 'छोटा पंथ' है। इसका तात्पर्य यह है कि इसके द्वारा कम ही व्यक्ति जीवन के लक्ष्य-स्थान तक जा सकते हैं। महायान का अर्थ 'बड़ी गाड़ी' या बड़ा पंथ है। इसके द्वारा अनेक व्यक्ति लक्ष्य-स्थान तक पहुँच सकते हैं।

उपर्युक्त वर्णन से यह स्पष्ट है कि महायान में उदारता तथा धर्म-प्रचार की वर्तमान थी। फलस्वरूप महायान का प्रचार हिमालय के उत्तर चीन, कोरिया, जापान तक हो गया। इसमें अन्याय्य मतों के अनुयायी भी प्राप्त हो गए। ज्यों-ज्यों इसका प्रचार हुआ त्यों-त्यों नए धार्मिक विचारों का भी इसमें समावेश होता गया। बौद्ध धर्म को जीवित तथा प्रगतिशील धर्म मानते हैं। इस संप्रदाय की उदारता ही अनुप्राणित करती रहती है।

महायान में हम जिस उदार मनोवृत्ति का अस्तित्व पाते हैं उसका प्रारंभ बुद्ध ही किया था। स्वयं बुद्ध को जनसाधारण के मोक्ष की चिंता रहती थी। महायान बुद्ध के इस आदर्श को ही अधिक महत्त्व दिया गया है। हम पहले देख चुके हैं कि संसार में परमात्मा प्राप्त करने पर महात्मा बुद्ध दुःखित मानव के कल्याण के लिए भर परिश्रमण करते रहे तथा उपदेश देते रहे। बुद्ध की इस सेवा के आदेश को ध्यान में रखकर महायानी कहते हैं कि अपनी ही हमारा लक्ष्य नहीं होना चाहिए। वरं दूसरों की मुक्ति के लिए भी हमलोगों को प्रयत्न करना चाहिए। महायानी हीनयानियों के आदर्श को स्वार्थपूर्ण समझते हैं। हीनयानियों का आदर्श चाहे कितना भी महान् क्यों न हो, सूक्ष्मरूप से उसमें एक प्रकार की स्वार्थपूर्ण अवस्था वर्तमान है, क्योंकि हीनयानी केवल अपनी मुक्ति के लिए ही प्रयत्न करते हैं इसलिए महायानी हीनयान के आदर्श को निकृष्ट समझने लगे और उसका नाम हीन पड़ा। महायानियों ने बुद्ध के लोक-कल्याण संबंधी उपदेश को ही प्रधान तथा अन्य उपदेशों को गौण माना। महायानियों का यह कहना है कि लोक-कल्याण की भाँति प्रीति-प्रीति होने के कारण महायान महान् है तथा हीनयान में उसका अभाव होने के कारण वह हीन है।

होयान में नए महायान की विभिन्न शाखाओं में क्रमशः अनेक नए विचारों
चारों का समावेश का जन्म हुआ। इनमें कुछ विचार परस्पर-विरोधी हैं। हम यहाँ
केवल तीन महत्वपूर्ण नए विचारों का वर्णन करेंगे।

(१) बोधिसत्त्व—हम ऊपर देख चुके हैं कि महायानियों ने केवल अपना मोक्ष
प्राप्त करना स्वार्थपूर्ण माना है। वे केवल अपनी मुक्ति की अपेक्षा
(२) बोधिसत्त्व सब जीवों की मुक्ति को जीवन का लक्ष्य मानते हैं। वे यह प्रण
करते हैं कि हम संसार से विमुख नहीं होंगे, वरं दुःखी प्राणियों के
विनाश तथा निर्वाण-प्राप्ति के लिए सतत प्रयत्न करेंगे। महायानियों का यह 'आदर्श
बोधिसत्त्व' कहलाता है।

जो व्यक्ति बोधिसत्त्व को प्राप्त करता है तथा लोक-कल्याण के लिए प्रयत्नशील रहता
उसे भी बोधिसत्त्व कहते हैं। ऐसे व्यक्ति का जीवन करुणा तथा प्रज्ञा से अनुप्राणित
रहता है। ऐसे सिद्ध पुरुषों के संबंध में नागार्जुन ने 'बोधिसत्त्व' में कहा है—
"बोधिसत्त्व महाकरुणाचित्त वाले होते हैं और प्राणिमात्र उनकी करुणा के पात्र होते
हैं।" "प्राणियों को दुःख से मुक्त करने के लिए उनमें एक अलौकिक शक्ति का गंधार
रहता है। वे लोक-कल्याण के लिए आवागमन के कष्ट से डरते नहीं हैं; प्रत्युत
मन्त्रहण के चक्र में पड़े रहने पर भी उनका चित्त स्वच्छ रहता है। किसी प्रकार की
प्रवृत्ति या आसक्ति उनमें नहीं रहती है। उनकी तुलना पंख से की जा सकती है।
संसार पंख पंख में जन्म लेकर भी स्वच्छ तथा सुंदर रहता है, उसी तरह ये बोधिसत्त्व
मन्त्रहण के जाल में फंसे रहकर भी बिल्कुल स्वच्छ तथा निर्मल रहते हैं।" बोधिसत्त्व
सर्व पुण्यमय कर्मों के द्वारा दूसरों को दुःख-विमुक्त करता है और उनके पापमय कर्मों
को क्षय भोग करता है। कर्मों के इस आदान-प्रदान को 'परिवर्तन' कहते हैं।

महायान-दर्शन में बोधिसत्त्व के अर्थ का उत्तरोत्तर विकास और परिवर्तन होता गया
। महायान में आगे चलकर प्राणियों के स्वतन्त्र अस्तित्व को असत्य माना गया है।
किन्तु उन्हें पारमार्थिक सत्ता में ही सन्निविष्ट माना गया है। योगाचार इस पारमार्थिक
सत्ता को 'आलय-विज्ञान' कहते हैं। माध्यमिक इसे 'शून्य' या (तपता) कहते हैं। इस
रिमतत्व की अभिव्यक्ति अंशतः भिन्न-भिन्न प्राणियों में होती है। इस विचार के अनुसार
व्यक्तिक आत्मा को बदले महात्मा या परमात्मा की कल्पना की गई है। मनुष्य का आत्मा
कोई पृथक् आत्मा नहीं है। सभी मनुष्यों में एक ही परमात्मा वर्तमान है। इस प्रकार
सभी व्यक्तियों का एकात्मा सिद्ध होता है। इस विचार के अनुसार मनुष्य का लक्ष्य
व्यक्तिगत आत्मा का उद्धार नहीं माना जा सकता। इस विचार में जिस पारमार्थिक तत्त्व
की कल्पना की गई है वह संसार से भिन्न नहीं माना जाता, वरं सारा संसार उसी तत्त्व का
बाह्य रूप है। अतः निर्वाण की प्राप्ति संसार से पृथक् होने से नहीं हो सकती, वरं संसार
में रहकर ही हो सकती है। नागार्जुन कहते हैं कि यदि मनुष्य यह समझ सके कि संसार का
पारमार्थिक रूप क्या है तो वह संसार में रहकर भी निर्वाण को प्राप्त कर सकता है। न
संसारस्य निर्वाणात् किञ्चिदस्ति विशेषणम्—यह नागार्जुन की उक्ति है। हीनयान में

संन्यास या भिक्षु-जीवन अधिक श्रेयस्कर समझा गया है। किंतु यह संपर्कों से अलग रहने की शिक्षा नहीं देता। किंतु इसपर अवश्य जोर देता है। सांसारिक कार्य आसक्तिपूर्ण न हों।

(२) बुद्ध का उपास्य रूप—महायानी दो प्रकार के थे। कुछ तो बहुत उत्तम थे। ये बोधि-सत्त्व को जीवन का अभीष्ट मानते थे। किंतु अनेक ऐसे थे जिनके बुद्ध ही उपास्य हो गए। का आदर्श अत्यंत दुर्लभ था। ऐसे लोगों के लिए आशा का संदेश विद्यमान था। जब मनुष्य जीवन के भार से दब जाता है और अपने उद्धार का कोई उपाय नहीं सकता है तो उसकी आत्मा एक ऐसी शक्ति की अपेक्षा करने लगती है जो कर सके। उस समय वह ईश्वरापेक्षी हो जाता है और स्वावलंबन से उसकी जाती है। ऐसे व्यक्तियों के लिए भी महायान में स्थान है। महायान के अनुसार सभी दुःखार्त मनुष्यों के प्रति दया की भावना रखते हैं। उनकी दया से सबों का उप हो सकता है।

आगे चलकर महायान की पारमार्थिक सत्ता तथा बुद्ध में तादात्म्य स्थापित हो है। सिद्धार्थ गौतम को 'पारमार्थिक सत्य' या 'बुद्ध' का एक अवतार माना गया जातकों में बुद्ध के पूर्वजन्तारों का विशद वर्णन पाया जाता है। जिस तरह भूत-देवों में परम ब्रह्म को निर्गुण माना गया है, उसी तरह यहाँ भी परमतत्त्व को अवर्णनीय माना गया है। किंतु यहाँ परमतत्त्व की अभिव्यक्ति धर्मकाय के रूप में अर्थात् जगत्प्रियं रूप में होती है। धर्मकाय की अवस्था में पारमार्थिक सत्य अर्थात् बुद्ध प्राणिमात्र के रूप की चिन्ता करता है। वह महात्माओं के रूप में अवतीर्ण होकर प्राणियों को दुःख छुड़ाने में सहायक होता है। इस तरह धर्मकाय के रूप में बुद्ध मानो ईश्वर में ही परिवर्तित हो जाता है। दुःखित मानव बुद्ध को ईश्वर मानकर उसकी सहायता, प्रीति तथा दया अपेक्षा करने लगता है। इस रूप में बुद्ध को 'अमिताभ बुद्ध' कहते हैं। इस प्रकार को ईश्वर मानकर महायानी अपनी धार्मिक प्रवृत्तियों की संतुष्टि करते हैं।

(३) आत्मा में पुनर्विश्वास—प्राचीन बौद्ध-दर्शन में आत्मा का अस्तित्व नहीं माना गया है। यह भी साधारण मनुष्य की अशांति तथा आशंका का कारण है। यदि आत्मा का अस्तित्व ही नहीं है तो भुक्ति किसकी होगी? महायान के अनुसार केवल हीन आत्मा में ही अस्तित्व स्थापित होता है। पारमार्थिक आत्मा अर्थात् महा-आत्मा में अस्तित्व स्थापित होता है तो महायानियों में आशा का पुनः उत्पन्न होता है।

वर्तमान समय में हीनयान तथा महायान में परस्पर विरोध पाया जाता है। जो तटस्थ होकर इस विरोध को समझने की कोशिश करते हैं, वे देखते हैं कि इसके आदर्शों का विरोध निहित है। हीनयान का संबंध आदर्श की शुद्धता या स्वच्छता

१. बुद्ध के पूर्वजन्मों के संबंध में जो कथाएँ हैं, उन्हें 'जातक' कहते हैं।

किंतु महायान का संबंध उसकी उपयोगिता से है। बौद्ध-धर्म की पुस्तकां हम एक के साथ कर सकते हैं। नदी की धारा स्रोत-स्थान के निकट अत्यंत संकीर्ण रहती है, उसका जल परम निर्मल रहता है। स्रोत के निकट वह ऊँचे-ऊँचे पर्वतों के बीच प्रवाहित होती है। किंतु वही जब पर्वतमालाओं से नीचे उतरती है तो नीचे के क्षीर्ण भूमिखंडों को आप्लावित करने लगती है। ज्यों-ज्यों वह भागे बढ़ती है उसके अन्य अनेक धाराएँ धाकर मिलती जाती हैं। फलस्वरूप उसकी जल-राशि बढ़ती है और क्रमशः वह मलिन होती जाती है। इस जल-धारा का पहला भाग माना जाता है तथा दूसरा भाग महायान है। और, समग्र धारा है बौद्ध-धर्म।

न्याय-दर्शन

१. विषय-प्रवेश

न्याय-दर्शन के प्रवर्तक महर्षि गौतम थे। वे गौतम तथा अक्षपाद के नाम से प्रसिद्ध हैं। अतः न्याय का दूसरा नाम अक्षपाद-दर्शन भी है। न्याय-दर्शन में प्रवर्तक गौतम धर्म शब्द विचार के नियमों तथा तत्त्व-ज्ञान करने के उपायों का वर्णन किया गया है। न्याय के अध्ययन से युक्तियुक्त विचार करने का आलोचना करने की शक्ति बढ़ती है। इसलिए न्याय को दार्शनिक विद्या, तर्क-शास्त्र तथा आन्वीक्षिकी भी कहते हैं। आन्वीक्षिकी युक्तिपूर्वक आलोचना को कहते हैं।

न्याय-दर्शन का अंतिम उद्देश्य शुद्ध-विचार या तार्किक आलोचना के नियमों का अन्वेषण करना नहीं है। इसका भी उद्देश्य अन्य दर्शनों की भाँति मोक्ष-प्राप्ति है। अर्थात् जीवन के दुःखों का किस तरह नाश इसका उपाय ढूँढ़ निकालना ही इसका अंतिम उद्देश्य है। इस उपाय की पूर्ति के लिए तत्त्व-ज्ञान प्राप्त करना तथा यथार्थ-ज्ञान के लिए नियमों का अन्वेषण आवश्यक है। अतः अन्य दर्शनों की तरह न्याय भी जीवन की समस्याओं का समाधान करता है। किंतु विशेषतः इसका संबंध तर्क-विज्ञान तथा प्रमाण-विज्ञान है। वात्स्यायन कहते हैं—“प्रमाणैरर्थपरीक्षणं न्यायः” अर्थात् प्रमाणों के द्वारा विषय की परीक्षा करना ही न्याय है।

न्याय-दर्शन का मूल-ग्रंथ गौतम का न्याय-सूत्र है। न्याय-सूत्र में पाँच प्रत्येक अध्याय दो ब्राह्मिकों में विभक्त है। न्याय-सूत्र के बाद न्याय-भाष्य के अनेक लिखे गए; जैसे वात्स्यायन का न्याय-भाष्य, उद्योतकर का न्याय-भाष्य, वात्तिक, वाचस्पति की न्याय-वात्तिक-तात्पर्य-टीका, की उदयन का न्याय-भाष्य, धार्मिक-तात्पर्य-परिशुद्धि तथा कुसुमांजलि, जयंत की न्याय-मंजरी इत्यादि। इन ग्रंथों में न्याय-सूत्र के विचारों की विषय व्याख्या की गई है और न्याय के विरुद्ध जो आक्षेप किए गए हैं उनका खंडन किया गया है। प्राचीन समय के न्याय प्राचीन-न्याय कहते हैं तथा आधुनिक काल के न्याय को नव्य-न्याय कहते हैं। प्राचीन-न्याय के अंतर्गत गौतम का न्याय-सूत्र, उसके भाष्य, उसके विरुद्ध किए गए आक्षेपों का खंडन सभी हैं। नव्य-न्याय का प्रारंभ गंगेश की तत्त्व-चिन्तामणि से हुआ है। नव्य-न्याय प्रचार प्रारंभ में मियिता में हुआ। वहाँ इसकी बड़ी प्रगति हुई। किंतु आगे चलते इसने बंगाल को सुशोभित किया। बंगाल में इसके पठन-पाठन का केंद्र नवद्वीप था।

न्याय में न्याय-दर्शन के तर्क-विज्ञान-संबंधी विषयों का ही विशद विचार है। न्याय के उत्थान के बाद प्राचीन-न्याय का प्रचार बहुत कम हो गया और यह अधिक प्रेय न रह सका। नव्य-न्याय के उत्थान तथा प्रचार के बाद न्याय-दर्शन तथा कि दर्शन एक साथ सम्मिलित हो गए। इसे न्याय-वैशेषिक मत कहते हैं।

संपूर्ण न्याय-दर्शन को चार खंडों में बाँटा जा सकता है। प्रथम खंड में प्रमाण-
 १, दूसरे में भौतिक जगत्-संबंधी, तीसरे में आत्मा तथा मोक्ष-संबंधी, तथा
 चौथे में ईश्वर-संबंधी विचार किए जा सकते हैं। किंतु न्याय-
 दर्शन का जो अपना भौतिक रूप है उसके अनुसार उसमें सोनह पदार्थों
 पदार्थों (नामोत्प्रेष), सप्त (परिभाषा) और परीक्षापूर्वक विनय विवेचन किया
 है। वे पदार्थ ये हैं—(१) प्रमाण, (२) प्रमेय, (३) संशय, (४) प्रयोजन,
 दृष्टान्त, (५) सिद्धांत, (६) अवयव, (७) तर्क, (८) निर्णय, (९०) धाद,
 (१) जल्प, (१२) वितंडा, (१३) हेत्वभासा, (१४) छल, (१५) जाति और (१६)
 हन्यास। यहाँ प्रत्येक का संक्षिप्त विवरण नीचे दिया जाता है—

१. प्रमाण—किसी विषय का यथार्थ-ज्ञान पाने का कारण या उपाय है। इसके
 यथार्थ-ज्ञान ही मिल सकता है। इससे यथार्थ-ज्ञान प्राप्त करने के सभी उपायों
 बोध होता है। न्याय के अनुसार जितने पदार्थ हैं, सबों में यही प्रधान है। इसका
 विवरण आगे के पृष्ठों में किया जाएगा।

२. प्रमेय—प्रमाण के द्वारा जो विषय जाने जाते हैं उन्हें प्रमेय कहते हैं। गौतम के
 सार प्रमेय ये हैं—(१) आत्मा; (२) शरीर जो जीव के विभिन्न व्यापारों का तथा
 दुःखों का धारक है; (३) पंच ज्ञानेंद्रिय; (४) इंद्रियों के अर्थ या विषय अर्थात्
 रस, रूप, स्पर्श एवं शब्द, (५) बुद्धि जिसे ज्ञान और उपलब्धि भी कहते हैं; (६) मन
 अंतर्द्रिय या अंतःकरण है और जिससे सुख-दुःख आदि का अनुभव होता है और
 अनु होने के कारण तथा एक शरीर में एक ही होने के कारण एक समय में एक ही विषय
 अनुभव कर सकता है; (७) प्रवृत्ति जो अच्छी या बुरी हो सकती है और जो वाचिक,
 तत्त्विक या शारीरिक हो सकती है; (८) दोष अर्थात् राग-द्वेष एवं मोह जो हमारी
 अच्छी या बुरी सभी प्रवृत्तियों के मूल हैं; (९) प्रेत्यभाव अर्थात् पुनर्जन्म जो हमारे अच्छे
 बुरे कर्मों से होता है; (१०) फल अर्थात् सुख-दुःख का अनुभव जो हमारे दोषों के
 कारण हमारे पूर्वकर्मों से उत्पन्न होता है; (११) दुःख जो इतना कटु है कि उसका
 अनुभव सबों को प्राप्त ही है; (१२) अपवर्ग अर्थात् दुःखों से पूर्ण विमुक्ति की अवस्था
 उसके बाद फिर दुःखों की कोई संभावना नहीं रहती। इन बारह प्रमेयों के अति-
 रक्त और भी प्रमेय हैं। वात्स्यायन कहते हैं^२ कि गौतम ने यहाँ केवल प्रमेयों का उल्लेख
 किया है जिनका ज्ञान मोक्ष-प्राप्ति के लिए अत्यावश्यक है।

देखिए न्याय-सूत्र और भाष्य, १. १. ६-२२

भाष्य १. १. ६

३. संशय मन की वह अवस्था है जिसमें मन के सामने दो या अधिक विस्तृत उपस्थित होते हैं। इसका कारण यह है कि इस अवस्था में निष्कर्ष का ज्ञान नहीं रहता, प्रत्युत एक से अधिक विषयों का ध्यान रहता है। जब हम दूरस्थ किसी वस्तु की साधारण आकृति, संवाइ एवं मुटाई को ही देखते हैं, लेकिन हाथ, पैर, पत्थर आदि विशेष धर्मों को नहीं देख पाते तो हमारे मन में उत्पन्न होता है कि यह मनुष्य है या स्तंभ ? संशय न तो निश्चित ज्ञान है, न पूर्ण अभाव है, और न यह भ्रम या विपर्यय ही है। यह ज्ञान की ही एक अवस्था है कि किसी एक विषय के संबंध में साथ ही साथ दो विप्रतिपत्तियाँ उत्पन्न होती हैं।

४. प्रयोजन उसे कहते हैं जिसकी प्राप्ति के लिए या जिसका वर्णन करने कोई कार्य करते हैं। हम या तो इष्ट वस्तु को प्राप्त करने के लिए त्याग करने के लिए ही कोई कार्य करते हैं। ये दोनों ही प्रयोजन कहाते हैं।

५. दृष्टांत सर्वसम्मत उदाहरण को कहते हैं जिसके द्वारा युक्ति की पुष्टि यह किसी विवाद या तर्क का आवश्यक और उपयोगी अंग है। दृष्टांत चाहिए जिसे वादी और प्रतिवादी दोनों ही एकमत से स्वीकार करें। जब कि अमुक स्थान में आग अवश्य होगी क्योंकि वहाँ धुआँ है तो यह चूल्हे का दृष्टांत है क्योंकि चूल्हे के संबंध में तो यह सभी मानते हैं कि वहाँ धुआँ भी है और आग भी है।

६. सिद्धांत उसे कहते हैं जो किसी दर्शन के अनुसार युक्तिसिद्ध सत्य माना जाय। यदि कोई दर्शन किसी मत को प्रतिष्ठित सत्य मानता है तो वह उस मत का सिद्धांत जाता है। जैसे न्याय-दर्शन का यह एक सिद्धांत है कि चैतन्य आत्म-आकस्मिक गुण है। उसी तरह भारतीय दर्शनों में यह सार्वत्रिक बात है कि बाह्य वस्तुओं के ज्ञान के लिए इंद्रियों की आवश्यकता है।

७. अवयव—जब किसी मत या सिद्धांत को अनुमान के द्वारा सिद्ध का आवश्यकता होती है तो अनुमान पाँच वाक्यों से बना होता है। इन वाक्यों को कहते हैं। किंतु जो वाक्य अनुमान का अंग नहीं है उसे अवयव नहीं कह सकते हैं। अवयवों का विस्तृत वर्णन हम अनुमान-प्रकरण में करेंगे।

८. तर्क उस युक्ति को कहते हैं जिसमें किसी प्रतिपाद्य विषय की सिद्धि के उसकी विपरीत-कल्पना के दोष दिखलाए जाते हैं। यह एक प्रकार का ऊह (कल) है। इसलिए यह प्रमाणों के अंदर नहीं आता। लेकिन यथार्थ-ज्ञान की प्राप्ति में बड़ा सहायक होता है। इसकी विस्तृत व्याख्या आगे की जाएगी।

९. निर्णय किसी विषय के संबंध में निश्चित ज्ञान को कहते हैं। इसकी किसी प्रमाण के द्वारा ही होती है। संशय दूर होने पर ही निर्णय पर पहुँचा जाता है और इसके लिए सिद्धांत के पक्ष और विपक्ष की सभी युक्तियों का विचार करना आवश्यक होता है। संशय के निराकरण के बाद ही निर्णय की प्राप्ति होती है। इसकी प्राप्ति

निर्णायक के मन में कुछ भी संशय अवशिष्ट नहीं रहता । संक्षेप में हम यह कह सकते हैं इसी प्रमाण के द्वारा किसी विषय के संबंध में निश्चित ज्ञान पाना ही निर्णय है ।

१०. बाद उस विशद विचार को कहते हैं जिसमें सर्वप्रमाणों और तर्कों की सहायता पाँच अवयवों के द्वारा विषय का खंडन करके स्वपक्ष समर्थन किया जाता है और अंतिम निर्णय किसी स्वीकृत सिद्धांत के विरुद्ध नहीं होता । बाद में वादी और प्रतिवादी दोनों ही अपने मत की पुष्टि करना चाहते हैं और दूसरे के मत का खंडन करना हैं । किंतु दोनों का ही उद्देश्य यथार्थ-ज्ञान की प्राप्ति करना ही रहता है ।

११. जल्प वादी और प्रतिवादी के बोरे वाद-विवाद को, जिसका उद्देश्य यथार्थ-प्राप्ति करना नहीं होता है, जल्प कहते हैं । इसमें वाद के सभी लक्षण तो परमान रहते किन्तु इसमें सत्य-प्राप्ति की इच्छा का ही अभाव रहता है । यहाँ वादियों का उद्देश्य विजय प्राप्त करना रहता है, जिसका फल यह होता है कि ये ज्ञान-भूषण भी यों का प्रयोग करते हैं । वकील कभी-कभी अपनी बहस में जल्प का प्रयोग करते हैं ।

१२. वितंडा वह है जिसमें वादी अपने पक्ष का स्थापन नहीं करता, केवल प्रतिवादी का खंडन ही करता है । जल्प में वादी किसी न किसी तरह अपने मत का प्रति-न करता है और प्रतिवादी के मत का खंडन कर उसपर विजय प्राप्त करना चाहता है, वितंडा में तो वह केवल प्रतिवादी के मत का जैमे-तैसे खंडन करके ही जीतना चाहता इसके सिवा अन्य बातों में जल्प और वितंडा में पूरा साम्य है । अतः हम वितंडा निरर्थक बकवाद कह सकते हैं जिसमें वादी प्रतिवादी के मत का खंडन ही करता है । अपने पक्ष को साबित करने के बदले दूसरे पक्ष के यकीन को गाली देना ।

१३. हेत्याभास उस हेतु को कहते हैं जो वस्तुतः हेतु नहीं है, लेकिन हेतु के जैसा ल होता है । सामान्यतः अनुमान के दोषों को हेत्याभास कहते हैं । अनुमान रण में हेत्याभासों का अलग-अलग वर्णन किया जाएगा ।

१४. छल एक प्रकार के दुष्ट उत्तर का नाम है । जब प्रतिवादी के शब्दों का विवक्षित अर्थ धोखाधृति को छोड़कर कोई दूसरा अर्थ ग्रहण करके दोष दिखलाता है तो उसे छल खे है । मान लीजिए कोई कहता है कि 'बालक नव-कंवल' है । उसके कहने का भाव है कि बालक को एक नया कंवल है । अब यदि 'नव-कंवल' का दूसरा अर्थ लेकर संक्षेप किया जाए कि 'नहीं, बालक नव-कंवल नहीं है, क्योंकि उसके पास नौ कंवल हैं' तो यह छल होगा । व्यापक अर्थ में प्रयुक्त शब्द को संकुचित अर्थ में लेकर या व्याप्य को छोड़कर गौण या लाक्षणिक अर्थ को लेकर आलोचन करना भी छल होगा ।

१५. जाति—'जाति' शब्द यहाँ एक विशेष अर्थ में प्रयुक्त हुआ है । यह भी दूसरे कार का दुष्ट उत्तर है । जब हम वादी को दोष-रहित युक्ति का खंडन करने के लिए उसी भी प्रकार के सादृश्य या वैषम्य पर अवलंबित दुष्ट अनुमान की सहायता लेते हैं, उस अनुमान को जाति कहते हैं । मान लीजिए एक अनुमान है कि 'शब्द अनित्य है, क्योंकि यह घट की भाँति एक कार्य है ।' अब यदि इस अनुमान का खंडन करने के लिए

संस्कृत में नव का अर्थ नया और नौ, दोनों हैं ।

कोई कहे कि 'नहीं, शब्द नित्य है, क्योंकि यह काल की तरह अदृश्य है', तो एक राह होगी, क्योंकि नित्य और अदृश्य में कोई नियत संबंध नहीं है।

१६. निग्रहस्थान—वाद-विवाद में जहाँ पराजय का स्थान पहुँच जाता है, वहाँ स्थान कहते हैं। निग्रह-स्थान के दो कारण हैं—एक तो गलत ज्ञान, दूसरा अज्ञान। कोई वादी या अपने विपक्ष की युक्तियों का अर्थ ठीक रूप से नहीं समझता। समझ ही नहीं सकता तो वह एक ऐसी स्थिति में पहुँच जाता है जहाँ उसे हार माननी है। जब वाद-विवाद में कोई प्रतिज्ञा हेतु को बदलता है या दोषपूर्ण युक्तियों को खोज लेता है तो वह भी उसकी पराजय का कारण होता है।

न्याय-दर्शन तर्कप्रधान वस्तुवाद है। वस्तुवाद उस मत को कहते हैं जिसके बाह्य-वस्तुओं का अस्तित्व ज्ञान पर निर्भर नहीं होता। अर्थात् ज्ञान का ज्ञान या ज्ञाता से स्वतंत्र रहता है। मानसिक भावों का तथा सुख-दुःख की भावना मन पर निर्भर होता है। जब तक मन के द्वारा इसकी अनुभूति होती है, तब तक उनका कोई अस्तित्व नहीं रहता है। किंतु पट, वृक्ष, पशु जैसे बाह्य पदार्थ हमारे मन पर निर्भर नहीं हैं। हमें इन वस्तुओं का हो या न हो, इनका अपना अस्तित्व है। वस्तुवाद वह दार्शनिक सिद्धांत है जिसके मत किसी भी वस्तु का अस्तित्व आत्मा के ज्ञान पर निर्भर नहीं होता। किंतु विज्ञान के अनुसार वस्तुओं का अस्तित्व ज्ञान ही के कारण है। ज्ञान से पृथक् उसका कोई अस्तित्व नहीं है। जिस तरह भावनाओं का या विचारों का अस्तित्व मन के अंतर्गत है, उसी सांसारिक वस्तुओं का अस्तित्व भी हमारे या ईश्वर के मन के अंतर्गत है। न्याय-वस्तुवाद इसलिए है कि न्याय के अनुसार प्रत्येक प्रतीति या ज्ञान का एक विषय है। विषय पृथक् है। न्याय का वस्तुवाद अनुभव एवं तर्क पर अवलंबित है। न्याय के अनुसार ज्ञान की प्राप्ति अर्थात् जीवन के अंतिम लक्ष्य की प्राप्ति तत्त्व-ज्ञान प्राप्त करने पर ही हो सकती है। किंतु तत्त्व-ज्ञान की प्राप्ति के पहले यह जानना आवश्यक है कि ज्ञान क्या है, प्राप्ति के क्या-क्या उपाय हैं, यथार्थ ज्ञान में और मिथ्या-ज्ञान में क्या भेद है, इसके अंतः न्याय-वस्तुवाद ज्ञान-संबंधी विचारों पर पूरा-पूरा अवलंबित है। वस्तुतः माल का आधार प्रमाण-विचार है। इस प्रकार हम देखते हैं कि न्याय-दर्शन को तर्क वस्तुवाद कह सकते हैं।

१. प्रमाण-विचार

न्याय का तत्त्व-विचार उसके प्रमाण-विचार पर अवलंबित है। इसके प्रमाण-विचार करने के चार उपाय हैं। (१) प्रत्यक्ष, (२) अनुमान, (३) उक्त या (४) शब्द। हम एक-एक कर इनकी व्याख्या करेंगे। किंतु इन प्रमाणों की व्याख्या करने के पहले हमें जान लेना चाहिए कि ज्ञान क्या है, ज्ञान के कितने भेद हैं, और ज्ञान तथा मिथ्या-ज्ञान में क्या अंतर है।

(१) ज्ञान का स्वरूप और उसके भेद

वस्तुओं की अभिव्यक्ति को ज्ञान या बुद्धि कहते हैं। जिस तरह किसी चीज़ का ज्ञान है? प्रकाश वस्तुओं को प्रकाशित करता है उसी तरह ज्ञान भी अपने विषय को प्रकाशित करता है। ज्ञान कई प्रकार का होता है। पहले तो ज्ञान के दो भेद हैं—प्रमाणित और अप्रमाणित। प्रमाणित ज्ञान को कहते हैं। प्रमाणित चार भेद हैं। प्रत्यक्ष, श्रुत, अनुमान, उपमान तथा शब्द। इनके प्रतिरिक्त ज्ञानों को अप्रमाणित और अप्रमाणित कहते हैं। अप्रमाणित चार प्रकार की होती है। स्मृति, संशय, भ्रम और तर्क। प्रमाणित ज्ञान वस्तु के असंदिग्ध तथा यथार्थ अनुभव को कहते हैं। आप की मान्यता क्या है? का जो मुझे प्रमाणित ज्ञान हो रहा है यह यथार्थ-ज्ञान है। क्योंकि प्रमाणित-ज्ञान के द्वारा कलम मुझे मिल रही है और इसमें मुझे जरा भी संदेह नहीं हो रहा है। स्मृति को यथार्थ-ज्ञान नहीं कह सकते हैं। क्योंकि स्मृति किसी चीज़ की हुई वस्तु या घटना के अनुभव पर आधारित होती है। वह अनुभव यथार्थ होने से स्मृति यथार्थ होती, अन्यथा अप्रमाणित होती है। संशयात्मक ज्ञान को प्रमाणित नहीं कह सकते हैं, क्योंकि इसमें संशय ज्ञान नहीं होता। यद्यपि भ्रम में कोई संशय नहीं है और यह प्रत्यक्ष भी हो सकता है, फिर भी यह विषय का यथार्थरूप प्रमाणित नहीं करता। ऐसा होता है कि कलम किसी रस्ती को हम साँप समझ लेते हैं। ऐसी अवस्था में जो साँप का ज्ञान है, वह संशयात्मक नहीं होता। जब तक साँप का ज्ञान रहता है तब तक विलंकुल असंदिग्ध रहता है। लेकिन फिर भी यह सत्य नहीं है, क्योंकि इसमें यथार्थ अनुभव नहीं होता। तर्क भी प्रमाणित नहीं है, क्योंकि केवल इसके द्वारा वस्तुओं का निश्चित नहीं मिलता। मान लीजिए, आप अपनी कोठरी की छिड़की के निचट बैठे हुए हैं। इसी से आप देखते हैं कि दूर के एक घर से धुआँ उठ रहा है। आप कहते हैं कि घर में आग लग गई है। आपके निचट बैठा हुआ आपका मित्र कहता है कि आग नहीं लगी है। आप तर्क करते हैं कि यदि आग नहीं लगी है तो धुआँ नहीं उठ सकता। यदि ऐसा न हो तो वैसा नहीं हो सकता—इस तरह की युक्ति देकर आप अपने मित्र को कयन का खंडन करना और अपने कयन की पुष्टि करना चाहते हैं। इसी प्रकार की युक्ति को तर्क कहते हैं। इसे प्रमाण नहीं कहा जा सकता। क्योंकि केवल इसी के द्वारा ही वस्तु का यथार्थानुभव नहीं होता। जैसे, ऊपर के उदाहरण में आग का अनुभव ही होता, वरं धुएँ के आधार पर आग के संबंध में जो अनुमान किया गया है, केवल अनुमान की पुष्टि होती है। आप कहते हैं कि, यदि आग न रहे तो धुआँ न हो। किंतु इसका अर्थ नहीं होता कि इसी के द्वारा आप को आग का निश्चित ज्ञान ही हुआ।

तर्कसंग्रह: “स्मृतिरपि द्विविधा,” “प्रमाणज्या यथार्था, अप्रमाणज्या अयथार्था।”
कुछ मीमांसक स्मृति को प्रमाण इसलिए नहीं मानते कि इसके द्वारा कोई नया ज्ञान नहीं प्राप्त होता। इसके द्वारा किसी चीज़ का अनुभव की पुनरावृत्ति होती है।

प्रमा और भ्रम में भेद क्या है ? अर्थात् ज्ञान कब सत्य होता और कब असत्य है ? ज्ञान तभी सत्य होता है जब वह अपने विषय के यथार्थरूप को प्रकाशित करे।

प्रमा और
भ्रम का भेद

ऐसा नहीं होने पर उसे असत्य समझना चाहिए। मान लीजिए किसी फूल को देखकर कहते हैं कि वह फूल लाल है। प्रमा ज्ञान सत्य तभी समझा जा सकता है, जब वह फूल वास्तव में लाल

आपका यह भ्रमवश सू समझते हैं।

हम किसी ज्ञान की सत्यता या असत्यता की परख कैसे करते हैं ? वैज्ञानिक, दार्शनिकों की तरह नैय्यायिक उपर्युक्त प्रश्न का इस प्रकार समाधान करते हैं।

कि आप सुबह चाय पीने बैठे हैं। आप चाय को कुछ कम मीठे पाते हैं।

अधिक चीनी भी जरूरत होती है। सामने रखे हुए बर्तन में एक प्रकार की है जिसे चीनी समझकर अपनी चाय में मिला देते हैं। इसके बाद आपको अधिक मीठी भालूम पड़ने लगती है। ऐसा होने पर ही 'यह चुकनी चीनी है' यथार्थ साबित होता है। कभी-कभी ऐसा भी होता है कि आप नमक को चाय में मिला देते हैं। किंतु चाय पीने पर आपको पता चलता है कि यह चीनी नहीं था। इस तरह हम देखते हैं कि ज्ञान जब ज्ञात वस्तु के यथार्थ धर्म का प्रकाशक होता सत्य होता है, जब ऐसा नहीं होता तब वह अयथार्थ होता है।^१ ऊपर के दृष्टांत से भी देखते हैं कि किसी वस्तु के ज्ञान के आधार पर यदि हम उस वस्तु के संबंध में कार्य करें और वे कार्य सफल निकलें तो उस ज्ञान को यथार्थ समझना चाहिए।

सफलता के बदले यदि विफलता प्राप्त हो तो उस ज्ञान को मिथ्या समझना चाहिए। ज्ञान से सफलता मिलती है तथा मिथ्या-ज्ञान से विफलता। इन्हें क्रमशः अनुसंधान सामर्थ्य तथा प्रवृत्तिसंवाद कहते हैं^२।

(२) प्रत्यक्ष

पाश्चात्य तर्क-विज्ञान में प्रत्यक्ष-अभाषण की समस्याओं का पूरा समाधान हुआ है। हम साधारणतः प्रत्यक्ष-ज्ञान को यथार्थ समझते हैं। साधारणतया जो अपने इंद्रियों के द्वारा प्राप्त ज्ञान को झूठा नहीं समझता है। प्रत्यक्ष की प्रामाणिकता के विषय में छान-बीन करना हास्यास्पद नहीं, तो कम से कम अनावश्यक जरूर जाता है। भारतीय दार्शनिक इस संबंध में अधिक अन्वेषी हैं। इन्होंने प्रत्यक्ष-समस्याओं का उसी प्रकार अनुसंधान किया है जिस प्रकार पाश्चात्य दार्शनिक अनुमान संबंधी समस्याओं का किया है।

१ तद्वति तत्प्रकारकं ज्ञानं यथार्थम्। तदभाववति तत्प्रकारकं ज्ञानं भ्रमः।

२ पूरी व्याख्या के लिए श्रीयुक्त सतीशचंद्र चट्टोपाध्याय का The Nyaya Theory of Knowledge, तृतीय तथा पंचम अध्याय देखिए।

(क) प्रत्यक्ष का लक्षण

प्रमा का अर्थ यथार्थ-ज्ञान है। अतः प्रत्यक्ष-प्रमा का निम्नलिखित लक्षण यथार्थता प्रत्यक्ष उस असंदिग्ध अनुभव को कहते हैं जो इंद्रिय-संयोग में उत्पन्न होता है और यथार्थ भी होता है। मेरे सामने जो पुस्तक है उसका ज्ञान मेरी स क्या है? आँखों तथा पुस्तक के संपर्क में होता है। भाष-भाष में बिनासुख दग्ध भाव से समझता हूँ कि यह वस्तु पुस्तक है। दूर की किसी वस्तु को मैं अनुमानों से स्तम्भ समझता हूँ। इसका अर्थ यह होता है कि उस वस्तु के संबंध में मेरा दग्ध ज्ञान नहीं है। अतः इस ज्ञान को यथार्थ-ज्ञान नहीं कहा जा सकता। रस्सी को साँप समझ लिया जाता है तो वह ज्ञान असंदिग्ध तो होता है किंतु यथार्थ नहीं होता। अंशालम्ब ज्ञान को भी यथार्थ प्रत्यक्ष नहीं मान सकते हैं।

वस्तु के साथ इंद्रिय के संपर्क होने से जो अनुभव उत्पन्न होता है उसे प्रत्यक्ष कहते हैं। अतः इस लक्षण को अनेक भारतीय दार्शनिक स्वीकार करने हैं। पारमार्थिक दार्शनिक इसे मानते हैं। किंतु कुछ नैयायिक तथा वेदांतों इसे नहीं मानते हैं। इनका कारण इंद्रिय-संयोग के बिना भी प्रत्यक्ष-ज्ञान हो सकता है। ईश्वर को गर्मी किरणों का ज्ञान है, किंतु ईश्वर को इंद्रिय नहीं है। जब रस्सी को भ्रमण में साँप मगना होता है इंद्रिय-संयोग का अभाव रहता है, क्योंकि वहाँ कोई यास्तविक साँप नहीं है जिसके आँखों का संपर्क हो। सुप्त-दुःख आदि जितने मनोभाव हैं गहरी का प्रत्यक्ष इंद्रिय-ज्ञ के बिना ही होता है। इससे स्पष्ट है कि इंद्रिय-संयोग प्रत्यक्ष-ज्ञान के सभी भेदों सामान्य-लक्षण नहीं है। अतः इंद्रिय-संयोग प्रत्यक्ष के लिए नितोक्त आवश्यक नहीं प्रत्यक्षों का सामान्य-लक्षण इंद्रिय-संयोग नहीं, बरं साक्षात्-प्रतीति है। किसी वस्तु प्रत्यक्ष-ज्ञान तब होता है जब उसका साक्षात्कार होता है, अर्थात् जब उस वस्तु का न बिना किसी पुराने अनुभव या बिना किसी अनुमान के होता है।^१ मध्याह्न के समय वे आप अपना मस्तक ऊपर उठावें तो आपको सूर्य का ज्ञान बिना किसी अनुमान के प्राप्त जाएगा। किसी अनुमान की वहाँ न तो कोई आवश्यकता है न अनुमान करने का प्रयत्न ही रहता है, क्योंकि सूर्य का ज्ञान मस्तक के ऊपर उठाने के साथ ही हो जाता है। तः कुछ भारतीय तार्किक साक्षात्-प्रतीति को ही प्रत्यक्ष कहते हैं, यद्यपि वे मानते हैं कि धिक्कांश प्रत्यक्ष इंद्रिय-स्पर्श के कारण ही होते हैं।^२

(ख) प्रत्यक्षों का प्रकार-भेद

प्रत्यक्ष के भेदों का निरूपण कई प्रकार से किया जा सकता है। लौकिक और अलौकिक प्रत्यक्ष एक प्रकार से प्रत्यक्ष लौकिक या अलौकिक हो सकता है। इस विभेद में यह देखा गया है कि इंद्रिय का वस्तु के साथ किस तरह संयोग

१ न्याय-सूत्र १. १. ४

२ देखिए तर्क-भाषा, (पृ० ५); सिद्धांत मुक्तावली, (पृ० २३५-३६); तत्त्व-चिन्तामणि (पृ० ५३६-४३, ५५२)।

३ 'ज्ञानाकरणं ज्ञानम् प्रत्यक्षम्'—मंगेश उपाध्याय, तत्त्व-चिन्तामणि।
भा० ६०—८

होता है। साधारण ढंग से जब इंद्रिय का संयोग वस्तु के साथ होता है तब लौकिक प्रत्यक्ष होता है। लौकिक प्रत्यक्ष दो प्रकार का होता है—बाह्य तथा मानस। बाह्य प्रत्यक्ष बाह्य और मानस नाल, कान, त्वचा तथा जिह्वा के द्वारा होता है। मानस प्रत्यक्ष मानसिक अनुभूतियों के साथ मन के संयोग से होता है। इस लौकिक प्रत्यक्ष छः प्रकार के होते हैं। चाक्षुष, श्रोत्र, घ्राण, रस, शान-लक्षण तथा योगज। अलौकिक प्रत्यक्ष तीन प्रकार का होता है। सामान्य ज्ञान, लक्षण तथा योगज।

न्याय के अनुसार (वैशेषिक, जैन तथा मीमांसा के अनुसार), छः शरीरें हैं। इनमें पाँच बाह्य हैं तथा एक अंतर्द्रिय है। बाह्य इंद्रियाँ ये हैं—आँखों से दृश्य, नासिकाओं से गन्ध, त्वचा और कान । इनके द्वारा क्रमशः गंध, रस, रंग, स्पर्श आदि का बोध होता है।

है। ये इंद्रिय भौतिक होते हैं।

ज्ञान के छः कारण निमित्त है जिसका विशेष गुण वह ज्ञान सकता है। इस बात को प्रत्यक्ष में यह कहा जा सकता है कि अधिकांश इंद्रियों के संबंध में हमें ज्ञान प्राप्त होता है। इन नाम व्ययहृत करते हैं तो उनके द्वारा ज्ञातव्य भौतिक गुणों के संबंध में करते हैं। इन पीछे शायद यह सिद्धांत निहित है कि सद्गुण ही सद्गुण का ज्ञान प्राप्त कर सकता है। यह अंतर्द्रिय है। इसके द्वारा आत्मा की इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख तथा दुःख का ज्ञान होता है। यह बाह्य इंद्रियों की तरह भूतों का बना हुआ नहीं है। इनकी ज्ञान-शक्ति किसी विशेष प्रकार की वस्तुओं के ज्ञान में भी सीमित नहीं रहती; यह सभी प्रकार के ज्ञानों के बीच सामंजस्य स्थापित करने के लिए यह केंद्रीय इंद्रिय का काम करता है। न्याय की तरह वैशेषिक, सांख्य, मीमांसा प्रभृति भी मन को अंतर्द्रिय मानते हैं। किंतु कुछ वेदांती इस मत को नहीं मानते।

(ग) अलौकिक प्रत्यक्ष

अलौकिक प्रत्यक्ष तीन प्रकार का होता है। पहला सामान्य-लक्षण कहता है। हम कहते हैं कि सभी मनुष्य मरणशील हैं। इसका अर्थ यह नहीं है कि केवल मनुष्य मनुष्य मरणशील है। इसका अर्थ यह भी नहीं है कि केवल मृत मनुष्य ही मरणशील है। यरं इसका तो यह अर्थ है कि जितने भी मनुष्य हैं, चाहे वे अतीत काल के हों, वर्तमान काल के हों या भविष्य के हों, सभी मरणशील हैं। अर्थात् मृत्यु केवल विशेष-विशेष मनुष्य

अलोक्तिक के लिए सागू नहीं होती, वरं मनुष्य जाति के लिए सागू है। यहाँ प्रश्न उठ सकता है कि हम मनुष्य-जाति के बारे में कैसे जानते हैं। साधारण या लौकिक प्रत्यक्ष के द्वारा हम मनुष्य-जाति को नहीं जान सकते क्योंकि संपूर्ण मनुष्य-जाति का अर्थात् सभी मनुष्यों का ईश्वर के द्वारा ज्ञान प्राप्त होना संभव नहीं है। लेकिन फिर भी यह निर्विवाद है कि संपूर्ण मनुष्य-जाति का ज्ञान हम लोगों को प्राप्त होता है। अन्यथा हम यह कभी नहीं कह सकते कि सभी मनुष्य मरणशील हैं। नैयायिक कहते हैं कि मनुष्य-जाति का ज्ञान अलोक्तिक प्रत्यक्ष के द्वारा प्राप्त होता है। अर्थात् मनुष्य मात्र का ज्ञान उसके सामान्य धर्म 'मनुष्यत्व'

प्राप्त होता है। जब हम किसी व्यक्ति को देखकर उसे मनुष्य समझते हैं तो हमें उसमें स्वयं ही मनुष्यत्व का भी प्रत्यक्ष होता है, अन्यथा हम नहीं कह सकते कि प्रत्यक्ष ज्ञान द्वारा ही हम जानते हैं कि वह मनुष्य है। मनुष्यत्व का प्रत्यक्ष अनुभव होने का ही फल मनुष्यत्व-धर्म-विशिष्ट सभी व्यक्तियों को जानना। इस प्रकार के प्रत्यक्ष-ज्ञान को सामान्यतः प्रत्यक्ष कहते हैं, क्योंकि सामान्य धर्म के द्वारा ही इस प्रकार का प्रत्यक्ष ज्ञान है। इसे भ्रूलौकिक प्रत्यक्ष के भ्रंसगंत इसलिए रखा गया है कि यह साधारण या किक प्रत्यक्ष से भिन्न है।

भ्रूलौकिक प्रत्यक्ष के दूसरे भेद को ज्ञान-लक्षण कहते हैं। हम प्रायः कहते हैं कि 'ठंडी दीप पड़ती है', 'पत्थर ठोस दीप पड़ता है', 'पास भुलायम दीप पड़ती है', इत्यादि। इन वाक्यों को अक्षरशः लिया जाए तो इनसे यही अर्थ निकलेगा कि बर्फ का ठंडापन, पत्थर का ठोसपन, या पास का भुलायम होना आँखों के द्वारा देखा जा सकता है। लेकिन ठंडापन या ठोसपन तो स्पर्श के द्वारा जाना जा सकता है। उसे आँखें कैसे देख सकती हैं? नैयायिक इनका समाधान इस दृष्टांत से करते हैं। भ्रूलौकिक में हमने कई बार चंदन-नापठ को देखा है। चंदन के रंग को देखने के ब-जाय उसके गंध का भी ध्यान किया है। इस तरह मन में रंग तथा गंध में एक स्थिति हो गया है। यही कारण है कि चंदन को देखने से ही उसके गंध का भी ज्ञान साय-साय हो जाता है। इस उदाहरण में वर्तमान गंध का अनुभव भ्रूलौकिक के स्मरण पर आधारित है। अर्थात् इस तरह का अनुभव भ्रूलौकिक ज्ञान के कारण होता है। इसलिए इसे 'ज्ञान-लक्षण' प्रत्यक्ष कहते हैं। ज्ञान-लक्षण भी भ्रूलौकिक है, क्योंकि इसे एक इंद्रिय किसी दूसरे इंद्रिय के विषय का अनुभव कर सकता है जो साधारणतया भ्रूलौकिक नहीं है।

तीसरे प्रकार के भ्रूलौकिक प्रत्यक्ष को योगज कहते हैं। हमने द्वारा भूत तथा भविष्य, दृढ़ तथा सूक्ष्म, निकटस्थ या दूरस्थ—सभी प्रकार की वस्तुओं की साक्षात् अनुभूति होती है। ऐसी अनुभूति केवल उन व्यक्तियों को हो सकती है जिन्होंने अपने योगाभ्यास के द्वारा भ्रूलौकिक शक्ति प्राप्ति की है। जो योग में पूर्ण सिद्ध हैं उन्हें योगज शक्ति आपसे आप प्राप्त हो जाती है और उस शक्ति का कभी नाश नहीं होता। ऐसे व्यक्ति को 'युक्त' कहते हैं। जिन्होंने योग में आंशिक सिद्धि प्राप्त की है उन्हें 'युंजान' कहते हैं। युंजान व्यक्ति को योगज शक्ति आपसे आप प्राप्त नहीं हो जाती, वरं उसको इसके लिए कुछ ध्यान-धारणा की आवश्यकता पड़ती है। श्रुति तथा अनाद्य प्रामाणिक ग्रंथों के आधार पर अनेक भारतीय दार्शनिक योगज प्रत्यक्ष को वास्तविकता को स्वीकार करते हैं। वेदांती न्यायदर्शन के सामान्य-लक्षण तथा ज्ञान-लक्षण का खंडन करते हैं और उनकी सत्यता को नहीं मानते।

(घ) लौकिक प्रत्यक्ष के तीन भेद

पहले हम देख चुके हैं कि लौकिक प्रत्यक्ष के दो भेद होते हैं—बाह्य तथा मानस। दूसरी दृष्टि से उसके अन्य प्रकार के दो भेद हो सकते हैं—निर्विकल्पक तथा सविकल्पक।

१ भ्रूलौकिक-सिद्धि, पृ० १३७-३६; वेदांत-परिभाषा, अध्याय १ देखिए।

बहिमान् न हो। लेकिन यद्यपि यह सत्य है कि सभी धूमवान् पदार्थ बहिमान् हैं तथा सभी बहिमान् पदार्थ धूमवान् नहीं होते। जैसे, तप्त लौह-खंड। न्यूनाधिक विस्तारवाले दो पदों में जब व्याप्ति का संबंध होता है तो उसे असमव्याप्ति या विषम व्याप्ति कहते हैं। जैसे धुएँ और आग में। दो पदों में जब इस प्रकार का संबंध है तो एक से (कम विस्तारवाले से) दूसरे का (अधिक विस्तारवाले का) अनुमान किया जा सकता है, किंतु दूसरे से पहले का अनुमान नहीं हो सकता। धुएँ से आग का अनुमान किया जा सकता है किंतु आग से धुएँ का अनुमान नहीं हो सकता। किंतु जब दो विस्तारवाले दो पदों में व्याप्ति का संबंध रहता है तो उसे समव्याप्ति कहते हैं। समव्याप्तिवाले पदों की व्यापकता बराबर होने के कारण एक से दूसरे का और पहले से पहले का अनुमान किया जा सकता है। जैसे अभिधेय और प्रमेय। जो अभिधेय है प्रमेय है और जो प्रमेय है वह अभिधेय है।

किसी भी अनुमान के हेतु तथा साध्य में किसी प्रकार की व्याप्ति का होना निम्न आवश्यक है। इसी प्रकार का नियम पाश्चात्य Syllogism में भी है। Syllogism का मूल सिद्धांत यह है कि दो पूर्ववाक्यों में कम-से-कम एक व्याप्तिमूलक अवश्य हो चाहिए। हेतु-पद तथा साध्य-पद के बीच व्याप्ति के संबंध से साधारणतः यह होता है कि उन दोनों में साहचर्य है। अर्थात् जहाँ धुआँ है वहाँ आग है। किंतु आग साहचर्य को व्याप्ति नहीं समझना चाहिए। यह तो सत्य है कि आग के साथ धुआँ दीख पड़ता है। फिर

व्याप्ति का लक्षण

आग से भिन्न है। आग में धुआँ का अस्तित्व मात्र इंधन अर्थात् जलावन के भोग्यत्वं निर्भर करता है। यदि इंधन भीगा न हो तो धुआँ नहीं हो सकता। अतः हेतु और साध्य के उस साहचर्य को व्याप्ति कहते हैं जो उपाधिहीन हो, अर्थात् किसी विशेष अवस्था से निर्भर नहीं हो। यह हेतु-पद और साध्य-पद का नियत अनौपाधिक संबंध है।

व्याप्ति का ज्ञान किस प्रकार होता है? "सभी धूमवान् पदार्थ बहिमान् हैं" या "सभी मनुष्य मरणशील हैं"—इस तरह के सर्वव्यापी वाक्यों की स्थापना कैसे होती है? चार्वाकों के लिए

व्याप्ति-ज्ञान की विधियाँ चार्वाकों के अनुसार प्रत्यक्षवादी हैं। दर्शन, जो अनुमान के अनुसार अपने ढंग से कार्य-कारण-संबंध

दो वस्तुओं में यदि कार्य-कारण होगा, क्योंकि कार्य की उत्पत्ति कारण के बिना कभी नहीं होती है। कार्य-कारण-संबंधों के अनुसार स्थापित करने के लिए बौद्ध-दार्शनिक पंचकारिणी की सहायता से हैं। पंचकारिणी निम्नलिखित निरीक्षण-प्रणाली का नाम है—

- (१) कारण या कार्य कुछ भी दृष्टिगोचर नहीं है। (२) कारण का प्रत्यक्ष दृष्टा
- (३) शीघ्र ही कार्य भी दृष्टिगोचर हुआ। (४) कारण का मोक्ष हुआ। (५) शीघ्र ही

भी सुप्त हो जाता है। व्याप्ति-संबंध स्थापित करने के लिए बौद्ध-शास्त्रिक सादात्म्य की सहायता लेते हैं। दो वस्तुओं में यदि सादात्म्य है अर्थात् एक का अस्तित्व यदि दूसरे वस्तु के अंतर्गत है तो दोनों में व्याप्ति का संबंध अवश्य होगा। सभी मनुष्य जीव अर्थात् मनुष्य जीवों के अंतर्गत हैं। बिना जीवत्व का मनुष्य 'मनुष्य' नहीं कहा जा सकता। अतः मनुष्य तथा जीव में सादात्म्य होने के कारण व्याप्ति का संबंध है।

वेदांतियों का मत है कि व्याप्ति की स्थापना अतीत व्यवभिचारी साहचर्य के अनुभव पर अवलंबित है। अतीत में यदि दो वस्तुओं का साहचर्य देखा जाए अर्थात् बराबर उन्हें एक साथ देखा जाए तो दोनों में व्याप्ति का संबंध अवश्य मानना चाहिए। व्यवभिचारादर्शन सति एवमात्म—अर्थात् यदि दो वस्तुओं को बराबर एक साथ देखें, और उनका व्यवभिचार (बाद) देखने में नहीं आवे तो दोनों में साहचर्य का संबंध मानना चाहिए।

नैयायिकों का भी वेदांतियों की तरह यही मत है कि व्याप्ति की स्थापना ऐसे ही अनुभव पर अवलंबित है जिसका अतीत में कोई व्यतिक्रम नहीं हुआ हो। वे, बौद्धों की तरह कार्य-कारण या सादात्म्य संबंध जैसे सिद्धांतों की सहायता नहीं लेते हैं। किंतु वे वेदांतियों की तरह व्यवभिचारी अनुभव की ही सहायता नहीं लेते, बरं इसकी पुष्टि तर्क तथा सामान्य-अवलोकन के द्वारा भी करते हैं। न्याय की व्याप्ति-स्थापना-प्रणाली इस प्रकार की है—

प्रणाली के प्रथम हम यह देखते हैं कि दो वस्तुओं में अन्वय का संबंध है। अर्थात् एक वस्तु के रहने पर दूसरी भी रहती है। इसका एक भी व्यतिक्रम नहीं देखा जाता। उदाहरणार्थ, जब-जब जहाँ-जहाँ धुआँ देखा गया है उसके साथ आग भी देखी गई है। अन्वय के बाद व्यतिरेक की प्रतीति जाती है। अर्थात् आग के नहीं रहने से धुआँ भी नहीं पाया गया है। एक के रहने पर दूसरे का नहीं रहना व्यतिरेक कहलाता है। व्याप्ति के संबंध को स्थापित करने के लिए व्यतिरेक का होना नितांत आवश्यक है। अन्वय तथा व्यतिरेक यदि मिला दिए जाएँ तो वे मिलकर पारश्चात्य शास्त्र के Joint Method के सदृश हो जाते हैं।

सब धूमों और अग्नियों को तो हम देख नहीं सकते हैं। तथापि जिस व्याप्ति का व्यवभिचाराग्रह निश्चय अन्वय और व्यतिरेक से हुआ, उसका कोई भी व्यतिक्रम या व्यवभिचार यदि अभी तक नहीं देखा गया हो, तो इस व्याप्ति में कोई आस्था होती है। इसलिए व्यवभिचाराग्रह अर्थात् किसी व्यवभिचार का नहीं मालूम हो भी व्याप्ति निश्चय का सहायक है।

लेकिन अभी भी हम यह नहीं कह सकते कि वह नियत संबंध अनौपाधिक अर्थात् निश्चित है। हम देख चुके हैं कि व्याप्ति केवल नियत नहीं होती बरं उसे अनौपाधिक भी होना चाहिए। अतः व्याप्ति-निर्माण-प्रणाली का चौथा क्रम उपाधि-निरास है। जिनके बारे में शंका हो, एक-एक कर सभी उपाधियों का निराकरण किया जाता है। उपाधियों का निराकरण किए बिना व्याप्ति का

संबंध स्थापित नहीं किया जा सकता । मैं बिजली का बटन दबाता हूँ और रोशनी होती है । यदि बटन नहीं दबाता हूँ तो रोशनी नहीं होती है । यहाँ ध्रुवचक्र दोनो वर्तमान हैं । इससे यदि कोई इस निश्चय पर पहुँचे कि बटन दबाने में व्याप्ति का संबंध है तो उसका विचार दोषपूर्ण होगा, क्योंकि उसने उपाधि ध्यान नहीं दिया है, जैसे बिजली की शक्ति । बिजली की शक्ति के बिना केवल रोशनी नहीं हो सकती है । बिजली की रोशनी के लिए बिजली की शक्ति नितांत आवश्यक है । क्योंकि यह कोई जरूरी नहीं है कि बटन दबाने की शक्ति वर्तमान रहे ही, इसलिए बटन दबाने तथा रोशनी में व्याप्ति का संबंध नहीं हो सकता । नैयायिक उपाधि का लक्षण दस प्रकार बतलाते हैं— जिसका साहचर्य किसी अनुमान के साध्य के साथ रहता है । किंतु हेतु या साधन के साथ नहीं रहता है ।” अर्थात् उपाधि को साध्यसमव्याप्ति तथा अव्याप्ति साधन होना उदाहरण के द्वारा हम इन बातों का स्पष्टीकरण कर सकते हैं । यदि घूर्ण से अग्नि अनुमान नहीं करके कोई अग्नि से घूर्ण का अनुमान करे तो यह अनुमान उपाधिद्वारा पर निर्भर होने के कारण भ्रमात्मक हो जाएगा । क्योंकि यहाँ धूम साध्य है और साधन है, और आग में तभी घूर्ण हो सकता है जब आग की उत्पत्ति भीने इंधन से यहाँ हम देख सकते हैं कि उपाधि ‘आर्द्रधन’ साध्य ‘धूम’ के साथ बराबर पाया जाता किंतु हेतु अग्नि के साथ बराबर नहीं पाया जाता क्योंकि ऐसे भी अग्निमान् पदार्थ जो धूमवान् नहीं होते, जैसे विद्युत्, आदि । अतः हम कह सकते हैं कि यहाँ (आर्द्रधन), साध्य (धूम) समव्याप्त है और अव्याप्त-साधन (अग्नि) है । वस्तुओं में नियत संबंध स्थापित करने के लिए उपाधि-निरास नितांत आवश्यक है । ऐसा नियत अनौपाधिक संबंध स्थापित करने के लिए विभिन्न परिस्थितियों में वस्तुओं के अवयव तथा व्यतिरेक का भूयोदर्शन या पुनः-पुनः निरीक्षण करना आवश्यक है । इस भूयोदर्शन के क्रम में यदि हम देखें कि साध्य के उपस्थित या अनुपस्थित होने पर व्यतिरेक अन्य कोई वस्तु उपस्थित या अनुपस्थित न हो जाती है तो हम समझेंगे कि हेतु और साध्य का साहचर्य उपाधिहीन है । इस तरह हेतु और साध्य के बीच संबंध स्थापित करने के समय जितने उपाधियों की प्राशंका रहती है सबों का निरास हो जाता है और तब हम कह सकते हैं कि उन दोनों के बीच व्याप्ति का संबंध स्थापित हुआ । अतः हम देखते हैं कि नियत और अनौपाधिक संबंध को ही व्याप्ति कहते हैं ।

किंतु व्याप्ति के संबंध में एक संशय रह ही जाता है । धूम (Hume) चार्वाक जैसे संशयवादी कह सकते हैं कि यदि केवल अतीत एवं वर्तमान अनुभवों के आधार पर ही हम कह सकते हैं कि घूर्ण तथा आग की व्याप्ति में कोई संबंध है तो यह प्रमाण हीन प्रमाण है । किंतु इसका क्या प्रमाण है कि यह प्रमाण हीन प्रमाणों जैसे सुदूर स्थानों के लिए तथा भविष्य के लिए भी लागू होगा ? इस संशय दूर करने के लिए नैयायिक व्याप्ति-रक्षा के निमित्त तर्क की सहायता लेते हैं । वे कहते हैं कि “सभी धूमवान् पदार्थ बह्निमान् हैं”—यह व्याप्ति-तर्क के द्वारा इस प्रकार प्रमाणित

(५) तर्क

नी है। यदि यह वाक्य सत्य नहीं है तो इनका विरोधी वाक्य "कुछ धूम्रवान् पदार्थ नान् नहीं हैं" अवश्य सत्य होगा। किंतु यह वाक्य सत्य नहीं हो सकता, क्योंकि खंडन कार्य-कारण-संबंध के सिद्धांत के द्वारा हो जाता है। कार्य-कारण-संबंध सिद्धांत के अनुसार बिना कारण से कोई कार्य नहीं हो सकता। इसलिये धूम्र वा भी कुछ कारण अवश्य होगा। अब यदि हम कहते हैं कि कुछ धूम्रवान् पदार्थ बहिष्मान् हैं तो इसका अर्थ यह होता है कि धूम्र का कोई कारण नहीं है, क्योंकि बहिष्म के अतिरिक्त कोई अन्य कारण विदित नहीं है। अतः कार्य-कारण-सिद्धांत के अनुसार इनका विरोधी वाक्य सत्य नहीं समझा जा सकता। हमपर यदि कोई हठी ध्याता यह कि किसी बिना कारण के भी कार्य उत्पन्न हो सकता है तो उसका उत्तर व्याहार-संबंधी तर्कों के द्वारा दिया जा सकता है। ऐसे हठी ध्याता से पूछा जा सकता है कि यदि बिना किसी कारण के कोई कार्य संपन्न हो जा सकता है तो रंगों पकाने के लिए घास घास की क्यों करते हैं? न्याय-दर्शन की तर्क-प्रणाली पाश्चात्य तर्कशास्त्र के *argumentum actioned absurdum* से मिलती-जुलती है।

पर के वृत्तांतों से यह स्पष्ट है कि किस तरह नैयायिक देगी हुई व्यक्तिगत घटनाओं की व्याप्ति की स्थापना करते हैं। किंतु फिर भी वे कहते हैं कि व्यक्तिगत (Particulars) को ही देखकर किसी जाति के बारे में जो व्याप्तिमान सामान्य-प्रत्यक्ष होता है वह इतना निश्चित नहीं है जितना निश्चित "सब मनुष्य मरणशील हैं" ऐसे वाक्य को हम समझते हैं। "सभी कोए काने है" यह वाक्य अतीत के अनुभव के आधार पर स्थापित किया गया है। इस वाक्य में उतनी सत्यता नहीं है जितनी "सभी मनुष्य मरणशील हैं" में है। उनसे की कल्पना करना अमर मनुष्य की कल्पना से अधिक सरल है। जिस तरह कोएग भूरी या कई रंगों की हो सकती है, उसी तरह कौमा भी काला या भूरा हो सकता है। हमलोग अपने को अमर नहीं मान सकते हैं तथा इस कल्पना के अनुसार हमलोग कोई भी काम नहीं कर सकते हैं। प्रश्न उठ सकता है कि ऊपर के दोनों वाक्यों में कौनसा वाक्य सत्य है? इस प्रश्न का उत्तर इस प्रकार दिया जा सकता है। कोए

वर काला पाया है। किंतु मनुष्य को मरणशील इसलिए कहते हैं कि उनके स्वाभाविक मनुष्यत्व में और मृत्यु में आवश्यक संबंध है। देवदत्त, राम तथा मोहन इसलिए मरणशील नहीं हैं कि वे देवदत्त, राम तथा मोहन हैं, वरं इसलिए मरणशील हैं कि वे सभी मनुष्य हैं अर्थात् उन सबों में "मनुष्यत्व" है। इससे स्पष्ट है कि केवल व्यक्तिगत (Particulars) के प्रत्यक्ष के द्वारा निश्चित व्याप्ति-ज्ञान नहीं हो सकता, प्रत्युत उन सभी तथ्यों में अनुगत जो जाति या सामान्य-धर्म है उसी के प्रत्यक्ष के द्वारा हो सकता है। नैयायिक सामान्य-लक्षण-ज्ञान के आधार पर ही व्याप्ति की स्थापना करते हैं। "सभी

मनुष्य मरणशील है"—इस वाक्य में 'मनुष्यत्व' तथा 'मृत्यु' में संबंध स्थापित गया है। "सभी धूमवान् पदार्थ वह्निमान् हैं"—इसमें 'धूमत्व' तथा 'वह्नि' में जोड़ा गया है। जभी हम 'मनुष्यत्व' तथा 'मृत्यु' में संबंध जोड़ते हैं तभी सकते हैं कि सभी मनुष्य मरणशील हैं। इसका कारण यह है कि 'मनुष्यत्व' विशेष मनुष्य के नहीं बरं मनुष्यमात्र के धर्म का बोध होता है, जो कि मनुष्य के लिए ही है। अतः हमें यह नहीं सोचना चाहिए कि थोड़े से अतीत अनुभवों के स्थापना हो सकती है। ऐसा करना दोषपूर्ण होगा। "कुछ मनुष्य इस अनुभव के आधार पर यदि हम कहें कि 'सभी मनुष्य मरणशील हैं' कि कुछ धंश के ज्ञान द्वारा हम समग्र जाति के धारे में अनुमान करते हैं। यहाँ संदेह रह जाने से अनुमान पूर्ण निश्चयात्मक नहीं होता। अतः हम देखते हैं कि व्याप्ति के लिए व्यक्तियों में अनुगत जाति या सामान्य धर्म का प्रत्यक्ष नितांत आवश्यक है।

(घ) अनुमान के भेद

हम ऊपर देख चुके हैं कि भारतीय तर्क-शास्त्र के अनुसार अनुमान में (Inference) के दो भेद हैं—*स्वार्थ* (Self-interest) और *परार्थ* (Other-interest)। इन दोनों में से *स्वार्थ* अनुमान संभावनामूलक नहीं है, प्रत्युत वस्तुमूलक या वास्तविक भी होती है। इसीलिए तर्क-शास्त्र के अनुमान के कुछ प्रकार-भेद न्याय के अनुमान में नहीं पाए जाते हैं। अनुमान के तीन प्रकार के मुख्य भेद मानते हैं।

हम देख चुके हैं कि एक दृष्टि से अनुमान के दो भेद होते हैं—स्वार्थ तथा यह विभेद अनुमान के प्रयोजन-भेद के अनुसार किया गया है। कभी-कभी हम स्वार्थ और परार्थ के लिए अनुमान करते हैं। इसे स्वार्थानुमान कहते हैं। कभी-कभी किसी बात को दूसरों को समझाने के लिए भी हम अनुमान करते हैं। यह परार्थ अनुमान कहलाता है। स्वार्थानुमान उदाहरण इस प्रकार दिया जा सकता है। कोई मनुष्य पर्वत में धुआँ देखता है। यह स्मरण होता है कि धुआँ और आग में व्याप्ति का संबंध है। अतः वह इस पर पहुँचता है कि पर्वत में आग है। यह अनुमान अपने लिए हुआ है, इसलिए स्वार्थानुमान कहते हैं। किंतु जब कोई मनुष्य स्वयं समझता है कि पर्वत में आग है और को दूसरे को समझाने की कोशिश करता है तो वह इस प्रकार का अनुमान करता है वह वह्निमान् है, क्योंकि वह धूमवान् है तथा जो धूमवान् है वह वह्निमान् है, जैसे धूम प्रकार पर्वत धूमवान् है। अतः वह भी वह्निमान् है।^१

१ व्याप्ति की कुछ ऐसी ही व्याख्या R. M. Eaton के General Logic (पृष्ठ १०६) में दी गई है। विशद वर्णन के लिए The Nyaya Theory of Knowledge देखिए। (अध्याय १०, १२)।

२ तर्क-संग्रह, पृ० ४६-४६ देखिए।

मनो ही के द्वारा स्थापित होता है। इस अनुमान में व्याप्ति संबंध इस प्रकार स्थापित होता है—साधन के उपस्थित रहने पर साध्य भी उपस्थित रहता है। साध्य के अनुपस्थित रहने पर साधन भी अनुपस्थित रहता है। इस प्रकार व्याप्ति का ज्ञान विरोध की सम्मिलित प्रणाली पर निर्भर करता है। निम्नलिखित युग्म का अन्य-व्यतिरेकी अनुमान का स्पष्टीकरण हो सकता है—

(१) सभी धूमवान् पदार्थं वह्निमान् है;
पर्वत धूमवान् है;
अतः पर्वत वह्निमान् है।

(२) सभी वह्निहीन पदार्थं धूमहीन है;
पर्वत धूमवान् है;
अतः पर्वत वह्निमान् है।

(ङ) हेत्वाभास (अनुमान के दोष)

यहाँ का अर्थ है हेतु का अभ्यास होना। अर्थात् हेतु नहीं होने पर भी हेतु के जैसा प्रतीत होना। ऐसे दृष्ट हेतु में अनुमान में हेत्वाभास दोष धारित जाता है। हेत्वाभास पाँच प्रकार के होते हैं—(१) साध्यभिचार, (२) सत्प्रतिपक्ष, (३) असिद्ध तथा (४) बाधित। हम इनका एक-एक से निरूपित करेंगे।

अभास का उदाहरण यों है—

सभी द्विपद बुद्धिमान् हैं;
हंस द्विपद है;
अतः हंस बुद्धिमान् है।

यहाँ का निगमन गलत है। क्योंकि हेतु 'द्विपद' और साध्य 'बुद्धिमान्' में सम्बन्ध नहीं है। कुछ द्विपद बुद्धिमान् हैं और कुछ नहीं भी हैं। ऐसे हेतु को

हेतु के द्वारा एक ही निगमन नहीं निकलता; प्रत्युत दो विरोधी निगमन हो सकते हैं। यथा—

सभी द्विपद बुद्धिहीन हैं (जैसे, कवूतर)
हंस द्विपद है;
अतः हंस बुद्धिहीन है।

यहाँ का निगमन भी गलत है। अन्य वस्तुओं के साथ भी ऐसा ही कहा जाता है।

यहाँ से पाया
अभाव
प्रकार

नव्य-न्याय के एक तीसरे प्रकार के भेद के

- (१) केवलान्वयी, केवलान्वयी, केवलव्यतिरेकी तथा अन्यव्यतिरेकी।
 (२) केवलव्यतिरेकी, भेद बहुत युक्तिपूर्ण है, क्योंकि यह व्याप्ति
 और (३) अन्यव्यतिरेकी, भेद पर अवलंबित है। हम तो देख चुके हैं कि अनुमान
 अनुमान व्याप्ति कितना आवश्यक है। केवलान्वयी
 जिसके साधन तथा साध्य में नियत साहचर्य देखा जाता है
 जिसकी व्याप्ति केवल अन्यव्यतिरेकी के द्वारा स्थापित होती है और
 (१) केवलान्वयी अभाव होता है। इसका स्पष्टीकरण हम निम्नलिखित
 के द्वारा कर सकते हैं—

सभी प्रमेय (ज्ञेय पदार्थ) अभिधेय (नाम से पुकारने के योग्य) है,
 घट प्रमेय है,
 अतः घट अभिधेय है।

इस अनुमान के प्रथम वाक्य में उद्देश्य और विधेय के बीच व्याप्ति
 इसके विधेय के साथ उद्देश्य के किसी भंश के संबंध का व्यतिक्रम नहीं हो सकता।
 यह संभव नहीं है कि किसी भी ज्ञेय पदार्थ का नाम नहीं दिया जा सकता।
 यह ज्ञेय है यह तो अवश्य ही कहा जाएगा। यहाँ व्याप्ति सिद्ध करने के लिए कोई
 दृष्टांत अर्थात् 'जो अभिधेय नहीं है वह अज्ञेय है', ऐसा दृष्टांत नहीं मिल सकता।
 जैसा पहले कहा गया है ऐसी कोई वस्तु हम नहीं बता सकते जिसका कोई नाम
 जा सकता। इसीलिए इस प्रकार के व्याप्ति का नाम केवलान्वयी है।

केवलव्यतिरेकी अनुमान उसे कहते हैं जिसमें साध्य के अभाव के साथ-साथ
 के अभाव की व्याप्ति के ज्ञान से अनुमान होता है, साधन और साध्य की अन्यमूलक
 (२) केवलव्यतिरेकी से नहीं। इसलिए इस व्याप्ति की स्थापना व्यतिरेकी प्रमेय
 द्वारा ही हो सकती है। क्योंकि पक्ष के अतिरिक्त साधन
 कोई दृष्टांत नहीं जिसमें उसका साध्य के साथ अन्यमूलक
 इस अनुमान का उदाहरण यों दिया जा सकता है।

अन्य भूतों से जो भिन्न नहीं है उसमें गंध नहीं है।
 पृथ्वी में गंध है।
 अतः पृथ्वी अन्य भूतों से भिन्न है।

इस अनुमान के प्रथम वाक्य में साध्य के अभाव के साथ साधन के अभाव की
 दिखलाई जाती है। साधन "गंध" की पक्ष "पृथ्वी" के सिद्ध और यही देखा
 नहीं है। इसलिए साधन और साध्य के बीच अन्यमूलक व्याप्ति नहीं हो सकती।
 प्रकार हम देखते हैं कि यहाँ व्यतिरेकमूलक व्याप्ति पर ही अनुमान किया जा सकता है।

अन्यव्यतिरेक अनुमान उसे कहते हैं जिसमें साधन और साध्य का सर्वत्र

- १ केवलव्यतिरेकी अनुमान का दूसरा उदाहरण इस प्रकार दिया जा सकता
 गुरु अन्य ग्रहों से भिन्न है, क्योंकि यह स्थावर है; जो अन्य ग्रहों से भिन्न
 यह स्थावर नहीं है।

व्यतिरेक दोनों ही के द्वारा स्थापित होता है। इस अनुमान में व्याप्ति संबंध प्रत्यक्ष-साध्य भी उपस्थित रहने पर साध्य भी उपस्थित रहता है। साध्य के अनुपस्थित रहने पर साधन भी अनुपस्थित रहता है। इस प्रकार व्याप्ति का ज्ञान और व्यतिरेक की सम्मिलित प्रणाली पर निर्भर करता है। निम्नलिखित युग्म के द्वारा अन्वय-व्यतिरेकी अनुमान का स्पष्टीकरण हो सकता है—

(१) सभी धूमवान् पदार्थ बल्लिमान् हैं;
पर्वत धूमवान् हैं;
अतः पर्वत बल्लिमान् है।

(२) सभी बल्लिहीन पदार्थ धूमहीन हैं;
पर्वत धूमवान् हैं;
अतः पर्वत बल्लिमान् है।

(ङ) हेत्वाभास (अनुमान के दोष)

वाभास का अर्थ है हेतु का आभास होना। अर्थात् हेतु नहीं होने पर भी हेतु के जैसा प्रतीत होना। ऐसे दुष्ट हेतु से अनुमान में हेत्वाभास दोष आ जाता है। हेत्वाभास पाँच प्रकार के होते हैं—(१) सव्यभिचार, (२) सत्प्रतिपक्ष, (३) असिद्ध तथा (४) बाधित। हम इनका एक-एक कर करेंगे।

सम हेत्वाभास का उदाहरण यों है—

सभी द्विपद बुद्धिमान् हैं;
सव्यभिचार, हंस द्विपद हैं;
अतः हंस बुद्धिमान् है।

य अनुमान का निगमन गलत है। क्योंकि हेतु 'द्विपद' और साध्य 'बुद्धिमान्' में चारी व्याप्ति नहीं है। कुछ द्विपद बुद्धिमान् हैं और कुछ नहीं भी हैं। ऐसे हेतु को चार कहते हैं।

व्यभिचार-हेतु के द्वारा एक ही निगमन नहीं निकलता; प्रत्युत दो विरोधी निकल सकते हैं। यथा—

सभी द्विपद बुद्धिहीन हैं (जैसे, कवूतर)
हंस द्विपद हैं;
अतः हंस बुद्धिहीन है।

अहचय केवल एकांत रूप से साध्य के साथ ही नहीं, बरं अन्य वस्तुओं के साथ भी गता है। अतः इस हेतु को साध्य का अनैकांतिक हेतु भी कहा जाता है।

दूसरे प्रकार के हेत्वाभास को "विरुद्ध" कहते हैं। विरुद्ध-हेतु उस अनुमान में पाया जाता है जिसमें वह साध्य के अस्तित्व को नहीं, प्रत्युत उसके अभाव को ही पक्ष में सिद्ध करता है। नैयायिक इसका उदाहरण इस प्रकार

देते हैं। "शब्द नित्य है, क्योंकि इसकी उत्पत्ति है।" हेतु 'उत्पत्ति' शब्द के लिए नहीं, बरं इसके अनित्यत्व को ही सिद्ध करता है क्योंकि जो उत्पन्न होता है उसका नाश होता है। सव्यभिचार और विरुद्ध में यह भेद है कि सव्यभिचार हेतु के द्वारा निगमन सिद्धि निश्चित रूप से नहीं होती, किंतु विरुद्ध हेतु के द्वारा निगमन का खंडन ही होता है।

तीसरा हेत्वाभास 'सत्प्रतिपक्ष' है। यह दोष तब होता है जब एक प्रमाण (३) सत्प्रतिपक्ष कोई दूसरा प्रतिपक्षी अनुमान संभव हो। जैसे—

(१) शब्द नित्य है,
क्योंकि यह आकाश की भाँति अदृश्य है;
तथा (२) शब्द अनित्य है,
क्योंकि यह घट की भाँति एक कार्य है।

द्वितीय अनुमान प्रथम अनुमान के निगमन को खंडित कर देता है। प्रथम में हेतु 'अदृश्य' के द्वारा शब्द की नित्यता सिद्ध की गई है। किंतु द्वितीय अनुमान 'कार्य' के द्वारा उसकी अनित्यता सिद्ध की गई है। दूसरे अनुमान का हेतु दोष है। इसके द्वारा पहले अनुमान का हेतु खंडित हो जाता है। अतएव पहले अनुमान में दोष का दोष है। विरुद्ध और सत्प्रतिपक्ष में भेद है कि विरुद्ध में जो हेतु है उसके उसके निगमन का खंडन हो जा सकता है, किंतु सत्प्रतिपक्ष में निगमन का संभावित अनुमान के हेतु के द्वारा होता है।

चौथा हेत्वाभास 'असिद्ध' या 'साध्यसम' है। 'साध्यसम' हेतु वह है जो स्वयं तब भाँति असिद्ध रहता है। जिरा तरह साध्य का अस्तित्व अभी तक सिद्ध नहीं है उसी हेतु का अस्तित्व भी सिद्ध नहीं रहता। इसलिए उसे साध्य-निरास (४) असिद्ध है। और जब यह स्वयं असिद्ध रहता है तो फिर किम कर निगमन की सत्यता को निश्चित कर सकता है। एक उदाहरण लीजिए। "आमल सुगंधित है, क्योंकि यह कमल है।" इसमें हेतु 'कमल' का अस्तित्व ही नहीं है, आकाश-कमल का अस्तित्व ही संदिग्ध है। इस तरह हम देखते हैं कि महा हेतु स्वयं ही है। अतः तज्जन्य दोष को भी असिद्ध ही कहते हैं।

पाँचवाँ हेत्वाभास 'बाधित' है। एक उदाहरण लेकर हम इसे स्पष्ट कर सकते हैं। 'अग्नि शीतल है, क्योंकि यह एक द्रव्य है। यहाँ 'शीतल' साध्य है और 'द्रव्य' हेतु।

(५) बाधित यह अनुमान सही नहीं है, क्योंकि हम स्वयंसाक्ष से अग्नि से शीतलता का अभाव ही नहीं पाते बल्कि उष्णता का स्पष्ट प्रमाण पाते हैं। इस तरह हम देखते हैं कि हेतु 'द्रव्य' के द्वारा जो अनुमान सिद्ध किया गया वह प्रत्यक्ष प्रमाण से बाधित हो जाता है। अतः किसी अनुमान का हेतु यदि प्रमाण से बाधित हो जाए, तो वह अनुमान दोषपूर्ण होता है और उस दोष को कहते हैं। सत्प्रतिपक्ष और बाधित में भेद यह है कि सत्प्रतिपक्ष दोष तब होता है यदि अनुमान किसी दूसरे अनुमान से खंडित हो जाता है और बाधित-दोष तब होता है यदि अनुमान प्रत्यक्ष या अन्य किसी अनुमानोत्तर प्रमाण से खंडित होता है।

(४) उपमान

नाय के अनुसार उपमान तीसरा प्रमाण है। उसके द्वारा संज्ञा-संज्ञि-संबंध का ज्ञान होता है। अर्थात् इसके द्वारा किसी नाम और उसके नामी के संबंध का ज्ञान होता है।

इति-संबंध कोई विश्वासयोग्य व्यक्ति आपके सामने किसी ऐसी वस्तु का वर्णन करे जिसे आपने कभी न देखा हो और पीछे उस वस्तु को देखकर आप कहें कि यह वस्तु वही है जिसका वर्णन आपके सामने किया गया था, तो यह ज्ञान उपमान के द्वारा प्राप्त होगा। एक उदाहरण लेकर हम

पट कर सकते हैं। मान लीजिए कि आप नहीं जानते हैं कि 'गवय' या नील-गाय क्या कोई जंगल का रहनेवाला आपने बतलाता है कि यह गाय के आकार-प्रकार की होती गाय से बहुत मिलती-जुलती है। अब यदि आप किसी जंगल में बतलाए हुए आकार-का कोई पशु देखते हैं और समझते हैं कि इसी प्रकार का पशु नील गाय है तो आपका ज्ञान उपमान के द्वारा प्राप्त होता है। एक दूसरा उदाहरण लीजिए। मान लीजिए भी लड़कों ने हनुमान नहीं देखा है। उसे कहा जाता है कि यह बंदर के सदृश ही है, केवल इससे आकार में बड़ा होता और इसका मुँह काला होता है। तब यदि वह हनुमान को देखकर समझ जाए कि इसी जाति के पशु हनुमान हैं, तो उसे हनुमान ज्ञान उपमान के द्वारा प्राप्त होता है। संक्षेप में हम कह सकते हैं कि नाम और नामी संबंध के ज्ञान को ही उपमान कहते हैं। उपमान-प्रमाण के लिए यह आवश्यक है कि किसी परिचित वस्तु के साथ ज्ञातव्य वस्तु के सादृश्यों का ज्ञान प्राप्त रहे और आगे उन सादृश्यों का प्रत्यक्षीकरण हो। जब हम गवय में गो के सादृश्य को देखते हैं तब हमें सुनी हुई इस बात का स्मरण करते हैं कि गवय गो के सदृश ही है, तभी हम कहें कि इसका नाम गवय है।

अब कुछ भारतीय दर्शन उपमान-प्रमाण को नहीं मानते हैं। आर्वाक कहते हैं।

उपमान प्रमाण नहीं है, क्योंकि इससे नामी का यथार्थ-ज्ञान नहीं मिल सकता। बौद्ध दार्शनिक उपमान को प्रमाण तो मानते हैं किन्तु उनके अनुसार यह प्रत्यक्ष और शब्द का ही एक परिवर्तित रूप है। अतः इसे स्वतंत्र प्रमाण मानने की आवश्यकता नहीं है।^४ वैशेषिक^५ तथा सांख्य^६

जिन को अनुमान का ही एक प्रकार मानते हैं। अतः इनके अनुसार यह न तो कोई न प्रकार का ज्ञान ही है, न कोई स्वतंत्र प्रमाण ही है। जैन^७ उपमान को प्रत्यभिज्ञा

देखिए तर्क-संग्रह, पृ० ६२-६३।

देखिए न्याय-भाष्य १. १. ६; न्याय-मंजरी १४१-४२

देखिए न्याय-सूत्र और भाष्य, २. १. ४२

देखिए न्याय-वार्तिक, १. १. ६

देखिए तर्क-संग्रह और दीपिका, पृष्ठ, ६३

तत्त्व कौमुदी ५

प्रमेय कमल-भास्वण्ड, अध्याय ३

मानते हैं। मीमांसक^१ और वेदांती^२ उपमान को एक स्वतंत्र प्रमाण तो मानते हैं। ये इसका कुछ भिन्न अर्थ करते हैं। हम इसका वर्णन मीमांसा दर्शन में करेंगे।

(५) शब्द

(क) शब्द का अर्थ और उसके भेद

न्याय के अनुसार चौथा प्रमाण शब्द है। शब्दों एवं वाक्यों से जो वस्तुओं का ज्ञान प्राप्त होता है उसे शब्द कहते हैं। सभी शब्द-ज्ञान यथार्थ नहीं होता। प्रत्यक्ष प्रमाण तभी समझा जाता है जब इसके द्वारा यथार्थ-ज्ञान प्राप्त हो सके। शब्द क्या है? प्राप्त या यथार्थवादी व्यक्तियों के वचन शब्द-प्रमाण समझे जा सकते हैं। यदि किसी व्यक्ति को यथार्थ-ज्ञान प्राप्त रहे और वह अन्य के उपकार के लिए उस ज्ञान को प्रकट करे तो उसके वचन सत्य समझे जाते हैं। वचन या वाक्य स्वतः तो वस्तुओं का ज्ञान नहीं करा सकता। किसी वाक्य के ध्वनि सुनने से ही वस्तुओं का ज्ञान नहीं हो जाता। शब्दों को सुनकर तथा उनके अर्थ को जानने पर ही उनसे कोई ज्ञान प्राप्त होता है। अतः शब्द यथार्थ या प्रामाणिक तब ही जब वह किसी विश्वासयोग्य व्यक्ति का निश्चितार्थ वाक्य होता है। संक्षेपतः विश्वासयोग्य व्यक्ति के वचन के अर्थ का ज्ञान शब्द-प्रमाण है^३।

शब्द दृष्टार्थ और अदृष्टार्थ होते हैं। दृष्टार्थ शब्द उसे कहते हैं जिससे ऐसी वस्तु का ज्ञान प्राप्त होता है जिनका प्रत्यक्ष हो सके। अदृष्टार्थ शब्द उसे कहते हैं जिससे वस्तुओं का ज्ञान प्राप्त होता है। साधारण मनुष्य तथा महात्माओं के वचन

यचन, धर्म-ग्रंथों की वंसी उक्तियाँ जो दृष्ट पदार्थों के संबंध में हैं, न्यायालय में साक्षियों के वचन, विश्वासयोग्य किसानों की वृष्टार्थ और हों, संबंधी उक्तियाँ, वर्षा के लिए धर्म-ग्रंथों में बताया हुआ अदृष्टार्थ शब्द

विधान इत्यादि दृष्टार्थ शब्द के अंतर्गत हैं। किंतु अदृष्टार्थ वस्तुओं के संबंध में जो साधारण मनुष्यों, महात्माओं, धर्म-गुरुओं एवं धर्म-विश्वामयोंग्य वचन होते हैं, परमाणु आदि विषयों के संबंध में जो वैज्ञानिकों के हैं, पाप और पुण्य के संबंध में जो धर्म-गुरुओं के वचन हैं, ईश्वर, जीव की निष्ठा के संबंध में जो धर्म-ग्रंथों की उक्तियाँ हैं—ये सभी अदृष्टार्थ-शब्दों के अंतर्गत

१ शास्त्र-टीका, पृष्ठ ७४-७६

२ वेदांत-परिभाषा, अध्याय ६

३ उपमान के गमोदात्म्य-विवरण के लिए Nyaya Theory of Knowledge अध्याय १६ देखिए।

४ देखिए न्याय-सूत्र, १. १. ०.

५ सांकेतिक-रत्ना, पृ० ६४-६५

६ तर्क-संग्रह, पृ० ७३; भाषा-परिच्छेद और मुक्तावली, ८१

दूसरे ढंग से भी शब्द के दो भेद किए जाते हैं—वैदिक और लौकिक ।^१ वैदिक स्वयं ईश्वर के वचन माने जाते हैं । अतः वैदिक शब्द विलकुल निर्दोष एवं अश्रुत किन्तु लौकिक शब्द सभी सत्य नहीं होते । ये मनुष्यों के वचन हैं, अतः ये सत्य मेय्या भी हो सकते हैं । लौकिक शब्द केवल ये ही सत्य होते जो विश्वासयोग्य तथ्यों के वचन होते हैं । हम देखते हैं कि शब्द का प्रथम प्रकार-भेद शास्त्रव्य विषयों के अनुसार हुआ है, दूसरा प्रकार-भेद शब्द की उत्पत्ति के संबंध में हुआ है । दोनों ही से यह पूर्णतया स्पष्ट है कि नैयायिकों के अनुसार शब्द की उत्पत्ति किसी तत् से होती है—चाहे वह व्यक्ति कोई मनुष्य हो या स्वयं भगवान् हो ।

(ख) वाक्य-विवेचन

विश्वासयोग्य व्यक्तियों के कथित या लिखित वाक्यों के अर्थ को समझने से जो वस्तुओं का ज्ञान होता है, वह शब्द-प्रमाण के द्वारा होता है । अतः यहाँ एक प्रश्न उठ सकता है : वाक्य क्या है और वह ममज्ञ में किस तरह आता है ? हम जानते हैं कि वाक्य ऐसे पदों का समूह है जो एक विशेष ढंग से क्रमबद्ध रहते हैं । पद का लक्षण भी ऐसे अक्षरों का समूह है जो विशेष ढंग से क्रमबद्ध रहते हैं ।^२ पद का अर्थ ही उसकी विशेषता है । पद का किसी विषय के साथ एक वत संबंध रहता है । अतः जब वह सुना जाता या पढ़ा जाता है तो वह उस विषय का उत्पन्न कर देता है । इस तरह हम देखते हैं कि शब्द अर्थ का प्रतीक है । शब्दों में बोध कराने की जो क्षमता है उसे शब्दों की शक्ति कहते हैं । न्याय के अनुसार यह ईश्वरेच्छा पर निर्भर रहती है ।^३ ईश्वर के कारण ही शब्दों के अर्थ सर्वदा निश्चित हैं, क्योंकि संसार में जितने प्रकार की व्यवस्था या एकरूपता हम पाते हैं सब र-जनित ही है ।

वाक्य पदों का वह समूह है जिससे कोई अर्थ निकले । किसी भी प्रकार का समूह अर्थपूर्ण वाक्य नहीं समझा जा सकता । किसी अर्थपूर्ण वाक्यों के लिए चार बातें आवश्यक हैं—आकांक्षा, योग्यता, सन्निधि तथा तात्पर्य ।^४ हम इनका एक-एक कर विचार करेंगे ।

किसी वाक्य के पदों को आपस में एक दूसरे की अपेक्षा रहती है । इसे ही 'आकांक्षा' है । सामान्यतः किसी एक पद से ही पूरा-पूरा अर्थ-बोध नहीं हो सकता । जब तक एक पद का दूसरा पदों के साथ संबंध न स्थापित किया जाए) आकांक्षा तब तक वाक्य पूरा नहीं हो सकता है । जब कोई व्यक्ति कहता है—'साम्प्रो', तो तुरत ही यह प्रश्न उठता है कि 'क्या' ? 'साम्प्रो' पद को

तर्क-संग्रह, पृष्ठ ७३; तर्क भाषा पृ० १४

तर्क-संग्रह, पृष्ठ ६३-६४

तर्क-संग्रह, पृष्ठ ६४

तर्क-संग्रह, ७२; भाषा-परिच्छेद, ८२

किसी वस्तु-बोधक पद की आकांक्षा अर्थात् अपेक्षा रहती है—जैसे 'पढ़ा'। 'पढ़ाना' कहने से आकांक्षा पूरी हो जाती है, और एक सार्थक वाक्य बन जाता है।

वाक्य की दूसरी आवश्यकता उसके पदों की 'योग्यता' है। वाक्य के पदों के

वाक्य की तीसरी आवश्यकता 'सन्निधि' या 'आसत्ति' है। वाक्य के पदों का दूसरे से सामीप्य होना ही सन्निधि है। कोई वाक्य तभी अर्थ-सूचक हो सकता है। उसके पदों में समय एवं स्थान की दृष्टि से नैकट्य हो। यदि उनके बीच समय की अंतर रहे तो उनसे वाक्य नहीं बन सकता। उसी प्रकार यदि उनके बीच स्थान का अंतर रहे तो वाक्य नहीं बनता। 'एक—गाम—सामी' इन पदों की आकांक्षा और योग्यता के रहने पर भी इनसे वाक्य नहीं बनता यदि ये एक-एक कर तीन दिनों में बोले जाएँ या तीन पृष्ठों पर अलग-अलग निघे

(३) सन्निधि अंतर रहे तो वाक्य नहीं बनता। 'एक—गाम—सामी' इन पदों की आकांक्षा और योग्यता के रहने पर भी इनसे वाक्य नहीं बनता यदि ये एक-एक कर तीन दिनों में बोले जाएँ या तीन पृष्ठों पर अलग-अलग निघे

किसी वाक्य से जिस अर्थ को सूचित करने का अभिप्राय रहता है वही उद्देश्य है। विभिन्न स्थानों में एक ही पद के कई अर्थ हो सकते हैं। किसी विशेष स्थान

यथा अर्थ होगा यह वक्ता के अभिप्राय पर निर्भर करता है।
(४) तात्पर्य उसको समझने के लिए हमें वक्ता या लेखक के अभिप्राय का विचार करना होगा। यदि किसी व्यक्ति को कहा जाए कि 'संधिव' तो वह मुश्किल में पड़ जाता है कि वह नमक ले आवे या घोड़ा ले आवे, अर्थ संधिव नमक और सिंधु देश का घोड़ा, दोनों हैं। किंतु यदि हम वक्ता के प्रति की सहायता लें तो फिर हम समझ जा सकते हैं कि वह क्या चाहता है। अतः के अर्थ को हम तभी समझ सकते हैं जब हम उसके तात्पर्य का विचार करें। अतः मनुष्यों के द्वारा जो पद व्यवहृत होते हैं उनका तात्पर्य तो हम प्रकरण के अनुसार जा सकते हैं। किंतु वैदिक मंत्रों को समझने के लिए हमें उन नियमों की सहायता होगी जो मीमांसा-दर्शन में इसके लिए दिए गए हैं।

३. जगत्-संबंधी विचार

अब तक तो हम प्रमाणों का विचार कर रहे थे। अब हम प्रमेयों का प्रमाण विषयों का विचार करेंगे। नैयायिकों के अनुसार आत्मा, शरीर, इंद्रिय एवं बुद्धि, मन, प्रवृत्ति दोष, प्रेत्यभाव, फल, दुःख और धारणा प्रमेय प्रमेय यथा है। साथ-साथ द्रव्य, गुण, कर्म सामान्य, विशेष, समवाय और प्रमा प्रमेय के ही अंतर्गत हैं। सभी प्रमेय जड़-जगत् में ही नहीं रहते।

इसमें तो केवल भूतों में निर्मित द्रव्य और उनके संबंधी विषय ही रहते हैं। आत्मा, मन और शरीर भौतिक नहीं हैं। काल और दिक् भी भौतिक नहीं हैं, किन्तु सब भौतिक पद दिक् और काल ही में रहते हैं, आकाश एक अपरिणामी भूत है। यह जड़-जगत् में पर्याप्त क्षिति, जल, पावन और नमी में बना हुआ है। ये चारों भूत क्रमशः प्रत्यक्ष

शानुओं से बने हुए हैं। ये परमाणु नित्य एवं अपरिवर्तनशील होते हैं। आकाश, काल और दिक् भी नित्य और विभु द्रव्य है। ये परमाणु के बने नहीं होते। इस प्रकार संक्षेप में हम कह सकते हैं कि यह जड़-जगत् चार प्रकार के परमाणुओं से बना हुआ है। परमाणुओं के संयोग से बनी सभी वस्तुएँ, उनके गुण तथा उनके पारस्परिक संबंध, जीव के शरीर, इंद्रिय और के द्वारा जानने योग्य वस्तुओं के गुण—ये सभी जड़-जगत् के ही अंतर्गत हैं। न्याय और पिक के जगत्-संबंधी विचारों में पूरा सादृश्य है। किंतु वैशेषिक में जगत् का बृहत् न दिया गया है। वैशेषिक सिद्धांतों को नैयायिक स्वीकार करते हैं। अतः वे पिक-दर्शन को समान-तंत्र मानते हैं। इसका पूरा विवरण वैशेषिक दर्शन में किया गया।

४. जीवात्मा और मोक्ष

जीवात्माओं को यथायंज्ञान और मोक्ष पाने के लिए भाग्य-प्रदर्शन करना ही न्याय-न का उद्देश्य है। हमें यहाँ यह जानना आवश्यक है कि जीवात्मा का क्या स्वरूप है और इसके क्या-क्या धर्म हैं। भारतीय-दर्शन में आत्मा के संबंध में चार मत हैं। चार्वाक के अनुसार चैतन्य-विशिष्ट शरीर-मिश्र विचार ही आत्मा है। यह जड़वादी मत है। बौद्धों के अनुसार आत्मा विज्ञानों का प्रवाह है। अद्वैत-वेदांत के अनुसार आत्मा एक है, यह एवं स्वप्रकाश-चैतन्य है। आत्मा न तो जाता है, न ज्ञेय है और न 'ग्रहम्' ही है। गेष्टाद्वैत-वेदांत के अनुसार आत्मा केवल चैतन्य नहीं है, बल्कि एक जाता है जिसे ग्रहम् कहते हैं। कहा है "जाता ग्रहमय एवात्मा।"

आत्मा के संबंध में न्याय-वैशेषिक का मत वस्तुवादी कहा जा सकता है। इनके अनुसार आत्मा एक ऐसा द्रव्य है जिसमें बुद्धि या ज्ञान, सुख-दुःख, राग-द्वेष, इच्छा, कृति या प्रयत्न आदि गुण के रूप में वर्तमान रहते हैं। ये जड़-जगत् के गुण नहीं हैं, क्योंकि जड़-द्रव्यों के गुणों की तरह ये बाह्य इंद्रियों से बोधगम्य नहीं हो सकते। अतः हमें यह मानना ही है कि ये एक ऐसे द्रव्य के गुण हैं जो जड़-द्रव्यों से भिन्न हैं। भिन्न-भिन्न शरीरों में भिन्न-भिन्न आत्मा है। क्योंकि उनके अनुभव एक दूसरे से पृथक् हैं। आत्मा की न उत्पत्ति न नाश है, अतः यह नित्य है। यह विभु है, क्योंकि यह काल और दिक् दोनों ही दृष्टियों में विलकुल असीम है।

शरीर या इंद्रियों को आत्मा नहीं कहा जा सकता। शरीर आत्मा नहीं है, क्योंकि की अपनी चेतना या ज्ञान नहीं है। बाह्य इंद्रियों को भी आत्मा नहीं समझा जा सकता है, क्योंकि कल्पना, स्मृति, विचार, आदि मानसिक व्यापार बाह्य इंद्रियों के कार्य नहीं हैं। मन को भी आत्मा नहीं माना जा सकता है। न्याय-वैशेषिक के अनुसार मन अणु है और इसलिए अप्रत्यक्ष है। मन ही यदि आत्मा माना जाए तो सुख, दुःख आदि मन के ही गुण होंगे, अतः ये भी अणु अप्रत्यक्ष होंगे। लेकिन सुख-दुःख की प्रत्यक्ष अनुभूति

तो हमें अवश्य होती है। आत्मा को हम विज्ञानों की संतान या प्रवाहमात्र मान सकते हैं (जैसा बौद्ध मानते हैं)। क्योंकि तब हम स्मृति की उत्पत्ति नहीं कर सकते। यदि आत्मा केवल विज्ञानों का प्रवाहमात्र हो तो किसी भी मानसिक अवस्था से इनकार पता नहीं लग सकता है कि उसके पहले क्या था और उसके बाद क्या आवेगा। जैन वेदांतियों का यह मत कि आत्मा स्वप्रकाश-चैतन्य है, नैयायिक नहीं मानते हैं। चैतन्य नाम का ऐसा पदार्थ नहीं है। चैतन्य के लिए कोई माध्यम द्रव्य होना आवश्यक है। आत्मा ही वह द्रव्य है; चैतन्य उसका एक गुण है। आत्मा ज्ञान नहीं है, बल्कि एक द्रव्य है जो अहंकार का आश्रय तथा भोक्ता भी है।^१

यद्यपि ज्ञान या चैतन्य आत्मा का एक गुण है, फिर भी हम इसे आत्मा का स्वरूप मान सकते। आत्मा में चेतना का संचार तभी होता है जब इसका मन के साथ, न केवल चैतन्य आत्मा का इन्द्रियों के साथ और इन्द्रियों का बाह्य-वस्तुओं के साथ संपर्क होता है। यदि ऐसा संपर्क नहीं हो सकता। अतः आत्मा ज्ञान का अभाव रहता है। इस तरह हम देखते हैं कि आत्मा का स्वरूप नहीं है।^२

हम कैसे समझ सकते हैं कि शरीर, इन्द्रिय और मन से भिन्न कोई आत्मा है? प्राचीन नैयायिक^३ कहते हैं कि आत्मा की प्रत्यक्ष अनुभूति नहीं हो सकती। उनके अनुसार आत्मा का ज्ञान या तो आप्तवचनों से होता है या उसके प्रत्यक्ष प्रमाणों से। यथा इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख, दुःख एवं बुद्धि से अनुमान के द्वारा ही। हम लोगों में तो राग-द्वेष वर्तमान है, इसमें कोई संदेह नहीं है। किंतु यदि कोई स्थायी आत्मा नहीं है तो इनका अस्तित्व ही संभव नहीं है। किसी को पाने की इच्छा रखने का मतलब यह है कि वह वस्तु सुखद है। किंतु जब वह उसको पा नहीं लेते हैं तब तब उससे कोई सुख नहीं मिल सकता है। अतः उग वस्तुओं की इच्छा हम इसलिए रखते हैं कि हम समझते हैं कि ऐसी ही वस्तुओं से भरी बात मिलेगी। इस प्रकार हम देखते हैं कि इच्छा तभी हो सकती है जब कोई स्थायी पदार्थ रहे जिससे भविष्य में वस्तुओं से सुख प्राप्त किया हो और जो वर्तमान वस्तुओं की अपेक्षा वस्तुओं के सदाय समझकर उन्हें पाने की अभिलाषा रखता हो। इसी प्रकार द्वेष प्रयत्न भी बिना स्थायी आत्मा के संभव नहीं है। कोई व्यक्ति गुप्त तभी प्राप्त करता है जब वह कोई ऐसी वस्तु पा लेता है जिसके द्वारा वह किसी स्मृत सुख या दुःख अनुभव कर सकता है। उसे दुःख तब मिलता है जब वह किसी ऐसी परिस्थिति में पड़ जाय जिसके कारण भविष्य में उसे दुःख का अनुभव करना पड़ता हो। इसी प्रकार बुद्धि भी के लिए भी एक स्थायी आत्मा का अस्तित्व आवश्यक है। आत्मा सर्वप्रथम निम्नी शक्ति

१ भाषा-परिच्छेद और मुक्तावली, ४८-५०, न्यायसूत्र और भाष्य, ३. १. ४

२ वास्तिक, २. १. २२; न्याय-भंजरी, पृष्ठ ४३२

३ न्याय-भाष्य, १. १. ८-१०

पय के संबंध में असंदिग्ध ज्ञान प्राप्त करता है। इच्छा, द्वेष आदि की उत्पत्ति शरीर, न इंद्रिय और न मन के द्वारा ही हो सकती है।

केतु नव्य-नैयायिक कहते हैं कि मानस प्रत्यक्ष के द्वारा आत्मा का साक्षात् ज्ञान होता है, यह ठीक है कि जब कोई इसके अस्तित्व पर संदेह करता है तब उपर्युक्त ढंग से इसका सिद्ध करना आवश्यक हो जाता है। कुछ नैयायिकों का यह मत है कि मन के साथ आत्मा का संयोग होने से 'मैं हूँ' इस प्रकार का एक मानस प्रत्यक्ष होता है। इसीसे आत्मा को जानना संभव है। किंतु कुछ नैयायिक कहते हैं कि आत्मा स्वयं प्रत्यक्ष का विषय हो सकता है। इसका प्रत्यक्ष बुद्धि, सुख-दुःख या प्रयत्न आदि प्रत्यक्ष गुण विशिष्ट ही हो सकता है। इसलिए 'मैं जानता हूँ', 'मैं सुखी हूँ' इत्यादि रूप से ही आत्मा नस प्रत्यक्ष होता है। हम आत्मा का केवल आत्मा के रूप में प्रत्यक्ष नहीं करते, इसे ज्ञाता, भोक्ता या कर्ता के रूप में ही जान सकते हैं। अतः आत्मा का प्रत्यक्ष ज्ञान किसी न किसी गुण के द्वारा ही होता है। हम अपने-अपने आत्माओं का तो तत्त्वज्ञ कर सकते हैं, किंतु दूसरों के आत्माओं को उनके बुद्धि-परिचालित-कार्यों से न करके ही जान सकते हैं। बुद्धि-चालित कार्यों का कारण यह अचेतन शरीर नहीं होता। उनके लिए चेतन आत्मा की ही आवश्यकता है।^१

आत्मा किस तरह मोक्ष प्राप्त कर सके यही प्रत्येक भारतीय दर्शन का चरम उद्देश्य था। वाय-दर्शन में भी तत्त्व-ज्ञान का अनुसंधान इसीलिए किया जाता है कि उसके द्वारा जीवन के लक्ष्य की प्राप्ति हो सके। मोक्ष का वर्णन विभिन्न दर्शनों में भिन्न-भिन्न प्रकार से किया गया है। नैयायिकों के अनुसार मोक्ष है पूर्ण निरोग की अवस्था है। ये इसे अपवर्ग कहते हैं। अपवर्ग का तात्पर्य है और इंद्रियों के बंधनों से आत्मा का विमुक्त होना। जब तक आत्मा शरीर-ग्रस्त है तब तक इसके लिए दुःखों का पूर्ण विनाश संभव नहीं है। इंद्रिय-सहित शरीर के न रहने पर हम उसका अनुचित एवं अप्रिय वस्तुओं के साथ संपर्क रोक नहीं सकते तब स्वल्प दुःखों से बच नहीं सकते हैं। अतः मोक्ष तभी मिल सकता है जब हम और इंद्रियों के बंधनों से मुक्त हो जाएँ। किंतु शरीर से मुक्त होने पर आत्मा वहाँ का ही केवल अंत नहीं होता है, प्रत्युत उनके सुखों का भी अंत हो जाता है। क्योंकि किसी भी प्रकार की अनुभूति अवशिष्ट नहीं रहती। अतः मोक्ष की अवस्था में शरीर से पूर्णतया मुक्त होकर सुख-दुःख से परे हो जाता और विलकुल अचेतन होता है। मोक्ष की अवस्था में जो दुःख का नाश होता है उसका अर्थ यह नहीं कि मय दुःख केवल कुछ काल तक स्थगित हो जाता है, जैसा कि प्रगाढ़ निद्रा के समय या रोग से विमुक्त होने के बाद या किसी शारीरिक या मानसिक कष्ट से मुक्त होने पर है। इस अवस्था में तो दुःख का सदा के लिए अंत हो जाता है। यह आत्मा की

देखिए, तर्क-भाषा, पृ० ६; तर्क-कौमुदी, पृ० ८; भाषा-परिच्छेद और मुक्तावली ४६-५०।

वह चरम अवस्था है जिसका वर्णन धर्म-ग्रंथों में 'धम्मम्', 'धजत्तम्', 'मनुष्यत्तम्' नामों से किया गया है।^१

मोक्ष पाने के लिए सबसे पहले धर्म-ग्रंथों के आत्म-विषयक उपदेशों का ध्यान चाहिए। तब मनन के द्वारा आत्म-विषयक ज्ञान को सुदृढ़ बनाना चाहिए जो निदिध्यासन के द्वारा अर्थात् योग के बतलाए गए मान के अनुसार आत्मा का निरंतर ध्यान करना चाहिए। इनसे यह मान है कि मनुष्य आत्मा को शरीर से भिन्न समझने लगता है। इस मिथ्या-ज्ञान का कि 'मैं शरीर और मन हूँ' अंत हो जाता है। तब वह वासनाओं और प्रवृत्तियों से परित्याजित नहीं होता। तरह जब मनुष्य वासनाओं और प्रवृत्तियों से मुक्त हो जाता है तो उसके वर्तमान पर उसपर कुछ भी प्रभाव नहीं पड़ता, क्योंकि तब तो वह कोई भी कर्म जिसकुल निष्पन्न करता है। अपने संचित कर्मों का फल भोग लेने पर फिर वह जन्म-ग्रहण के परे पड़ता और इस तरह पुनर्जन्म का अंत हो जाने पर शरीर के बंधनों का और दुःखों का भी अंत हो जाता है। यही मोक्ष या अपवर्ग है।^२

५. ईश्वर-विचार

न्याय-सूत्र में ईश्वर का संक्षिप्त परंतु स्पष्ट उल्लेख पाया जाता है। गौतम ने यह प्रतिपादन किया है कि जीवों के कर्मानुसार ईश्वर जगत् को सृष्टि और सुख-दुःख का विधान करते हैं। नव्य-नैयायिक भी ईश्वर का पूर्ण विचार करते इसे मोक्ष के लिए आवश्यक मानते हैं। वे कहते हैं कि ईश्वर की दया से ही वस्तुओं का वयार्थ ज्ञान प्राप्त कर सकता है और तब मोक्ष प्राप्त कर सकता है। भी व्यक्ति ईश्वर की अनुकंपा के बिना न तो पदार्थों का ज्ञान प्राप्त कर सकता न अपवर्ग की ही प्राप्ति कर सकता है। इसलिए यहाँ ये प्रश्न उठते हैं कि ईश्वर और इसके अस्तित्व के लिए क्या-क्या प्रमाण हैं ?^३

(१) ईश्वर क्या है ?

ईश्वर जगत् का आदिस्थ, पालक तथा संहारक है। वह शून्य से संगार नहीं करता है, बरं नित्य परमाणुओं, दिक्, काल, आकाश, मन तथा आत्माओं से ईश्वर संगार का सृष्टि करता है। ईश्वर के साथ रहनेवाली नित्य सत्ताओं से सृष्टि में रूपांतर होना ही सृष्टि है। यह जगत् धर्म-प्रधान है। सृष्टि, पालक और आत्मा अपने-अपने पाप और पुण्य के अनुसार अमलः पुण्य और संहारक है भागी होते हैं। इसके जड़-द्रव्य आत्माओं के आध्यात्मिक की प्रति के लिए साधन का काम करते हैं। अतः ईश्वर संगार का आदि नि-उपादान-कारण नहीं। इसे हम विश्वकर्मा कह सकते हैं। यह संगार का योग्य भी है।

१. देखिए भाष्य, १.१.२२; प्रश्न उपनिषद् ५.७

२. तर्क-संग्रह और दीपिका पृ० १०६-१०७

३. न्याय-सूत्र ४. १. १६-२१

की इच्छानुसार संसार कायम रहता है। यह संसार का संहारक भी है, क्योंकि जब-जब क प्रयोजनों के लिए संसार के संहार की आवश्यकता जान पड़ती है तब-तब वह त्रिक शक्तियों के द्वारा उगका संहार भी करता है। ईश्वर एक, अनन्त और नित्य है। काल, मन तथा आत्मा इसे सीमित नहीं कर सकते। इन द्रव्यों का ईश्वर के साथ संबंध है जो शरीर का आत्मा के साथ है। यद्यपि ईश्वर को मनुष्य के पाप और पुण्य द्वारा चलना पड़ता है, फिर भी यह सर्वप्रान्तिमान है। यह सर्वज्ञ है क्योंकि उसे सभी प्रो और घटनाओं का यथार्थ ज्ञान प्राप्त है। उगका ज्ञान नित्य है। इस नित्य ज्ञान का यह सभी विषयों का अपरोक्ष ज्ञान प्राप्त कर सकता है। ईश्वर नित्य-ज्ञान युक्त अर्थात् वह नित्य-ज्ञान का आश्रय है। अतः वह उस ज्ञान के साथ अभिन्न नहीं है कि अद्वैत वेदांत मानता है। ईश्वर के छः गुण हैं जिसे 'षट्श्रवण' कहते हैं। ये गुण उसमें पूर्णरूप से वर्तमान हैं। इसके अनुसार ईश्वर में अष्टादश श्रवण (अर्थात् आधिपत्य, वीर्य, यश, श्री, ज्ञान एवं वैराग्य) हैं।^१

ईश्वर संसार का निमित्त कारण है किंतु जीवात्माओं के कार्यों का वह प्रयोजक है। कोई भी जीव, यहाँ तक कि कोई भी मनुष्य, अपने कार्यों को करने में पूर्णरूप से स्वतंत्र नहीं है। वह केवल अपेक्षाकृत स्वतंत्र है। अर्थात् वह परमात्मा की प्रेरणा के अनुसार ही कार्य करता है। जिस प्रकार कोई बुद्धिमान् एवं दयालु पिता अपने पुत्र को उसकी मेधा, योग्यता एवं उपार्जित गुण के अनुसार कार्य करने को प्रेरित करता है, उसी ईश्वर भी सभी जीवों को अपने-अपने अदृष्ट (अतीत संस्कार) के अनुसार कर्म को तथा उनके अनुसार फल पाने को प्रेरित करता है। मनुष्य अपने कर्मों का कर्त्ता तो है किन्तु ईश्वर के द्वारा अपने अदृष्ट (या अतीत कर्म) के अनुसार प्रेरित या प्रयोजित है। अतः ईश्वर को जीव के कर्मों का प्रयोजक-कर्त्ता कहते हैं। इस संसार के मनुष्यों एवं मनुष्येतर जीवों का धर्म-व्यवस्थापक है, उनका कर्म-दाता और उनके सुख-दुःखों का निर्णायक है।^२

(२) ईश्वर के लिए प्रमाण

ईश्वर के स्वरूप का विचार तो हमने ऊपर किया है, किंतु प्रश्न यह है कि ईश्वर के ज्ञान के लिए क्या-क्या प्रमाण हैं? न्याय-वैशेषिक दर्शन में इसके लिए अनेक प्रमाण हैं कि अंदर पाश्चात्य दर्शन के ईश्वर संबंधी प्रायः सभी प्रमाण आ जाते हैं। यों तो दर्शन में ईश्वर के लिए प्रायः दस प्रमाण दिए गए हैं, किंतु हम यहाँ मुख्य-मुख्य प्रमाणों का ही उल्लेख करेंगे।

(क) इस संसार का जो कर्त्ता है वही ईश्वर है

परमाणुओं से बनी हुई, पर्वत, समुद्र जैसी जितनी सावयव वस्तुएँ हैं सबों के कारण योंकि सभी घट की तरह कार्य हैं। उपर्युक्त प्रकार की सभी वस्तुएँ कार्य हैं इसके लिए

देखिए, पद्धत-समुच्चय, अध्याय १; कुसुमांजलि, ५

न्याय-भाष्य, ४. १. २१

दो प्रमाण हैं। एक तो वे सावयव हैं, दूसरे वे मध्यम-परिमाण के हैं। दिव्य, साय, अक्षर, आत्मा कार्य नहीं है क्योंकि ये सावयव नहीं, प्रत्युत विभू हैं। धिति, धत्त, धनि, धन, सावयव वस्तुओं का कर्त्ता आवश्यक है—वह ईश्वर है। वायु के परमाणु तथा मन भी कार्य नहीं है क्योंकि वे धमृ तथा धितानु हैं। किंतु इनके अतिरिक्त पर्वत धीर समुद्र, सूर्य धीर धीर और नक्षत्र जैसी जितनी सावयव वस्तुएँ हैं, सभी के कुछ न कुछ धारण आवश्यक हैं, क्योंकि एक तो ये सावयव हैं, दूसरे ये न तो धिपू हैं न धणू ही हैं। ये सभी वस्तुएँ कई उपादान-कारणों के संयोग से ही बनी हुई हैं। इनका कोई न कोई बुद्धिमान् कर्त्ता आवश्यक होगा, क्योंकि बिना किसी बुद्धिमान् कर्त्ता के संचालन से इन वस्तुओं के उपादान-कारणों में बैसा आकार या रूप नहीं प्राप्त होता उनमें पाया जाता है। का) साधन के बारे में धीर साय-साय प्रयत्न की शक्ति होना भी आवश्यक है। इन्हें संक्षेप में 'मान-विशेष' कहते हैं। उसे सर्वश भी होना चाहिए, क्योंकि सर्वश ही परमाणु जैसी सूक्ष्म वस्तु का अपरोक्ष ज्ञान प्राप्त कर सकता है। इस प्रकार हम देखते हैं कि ईश्वर का धर्म बिलकुल असंदिग्ध है।*

नैयायिकों की यह युक्ति पॉल जाने (Paul Janet)^१, हर्मन लॉट्ज़ा (Hermann Lotze)^२, जेम्स मार्टिनी (James Martineau)^३ जैसे पारंपार्य दार्शनिकों के संबंधी कारण-मूलक युक्ति (Causal Argument) से बहुत मिलती है। अनुसार भी इस वस्तु-जगत् का निर्माण किसी बुद्धिमान् कर्त्ता के द्वारा ही हो सकता है क्योंकि वही उपादान कारणों को आकार और रूप दे सकता है। जाने कहते हैं कि वस्तुओं के जितने भी प्रकार के संयोग होते हैं उनके लिए बुद्धिमान् कर्त्ता की आवश्यकता है, क्योंकि वही भिन्न वस्तुओं में संयोग ला सकता है। उसी प्रकार लॉट्ज़ा और मार्टिनी भी साधारण जड़-द्रव्यों के कारण-कार्य सिद्धांत के द्वारा एक ऐसी चेतना सत्ता की बात करते हैं जो संसार का धादि-कारण है। बुद्धिमान् कर्त्ता ही संसार का निमित्त-कारण यह नैयायिक-मत मार्टिनी के मत में बहुत मिलता है। उनका मत है कि मूर्च्छा ही ही जगत् का कारण है। यहाँ एक बात स्मरण रखना चाहिए कि इन पारंपार्य धादियों में तथा नैयायिकों में कुछ भेद भी है। पारंपार्य ईश्वरवादियों के अनुसार ही जगत् के उपादानों का केवल संयोजक नहीं है, बल्कि उन उपादानों का स्रष्टा भी है। नैयायिकों के अनुसार वह केवल संयोजक ही है, उपादानों का स्रष्टा नहीं है। कि न्याय-मत पारंपार्य धीर्य (Deism) धर्मात् केवल निमित्त ईश्वरवाद के बिलकुल

१ कुसुमांजलि, ५; सर्व-दर्शन-संग्रह, अध्याय, ११, सर्व-संग्रह धीर दीपिका २१-२२,

२ Final Cause भाग १, अध्याय १,

३ Outlines of a Philosophy of Religion अध्याय १ धीर २,

४ A Study of Religion भाग २, अध्याय १,

१। जीम के अनुसार ईश्वर जब संसार की सृष्टि कर लेता है तो उसमें वह पुनर्जाता है। तब वह संसार की घटनाओं से कोई संबंध नहीं रखता। जिस तरह जड़ के बिगड़ जाने पर ही उसे फिर ठीक करता है, उसी तरह ईश्वर भी केवल अव्यक्त परिस्थितियों में ही संसार की देख-रेख करता है। किंतु ग्याम-दर्शन के अनुसार ईश्वर सर्वदा ही संसार से संबंध रखता है। क्योंकि यह संसार का केवल स्रष्टा ही है, वरं इसका रक्षक और संहारक भी है। वह जीम का भी सदा प्रयोजक है।

(ख) अदृष्ट का अधिष्ठाता ईश्वर है

ईश्वर-सिद्धि के लिए नैयायिकों की दूसरी युक्ति यह है। इस युक्ति के मूल में एक प्रश्न है कि हम लोगों के भाग्यों में जो अंतर है उसका कारण क्या है? कुछ लोग सुख के कारण तो कुछ दुःखी, कुछ बुद्धिमान हैं तो कुछ मूर्ख। हमारे ऐहिक जीवन में जो ऐसी-ऐसी भिन्नताएँ हैं, उनका क्या कारण है? हम यह नहीं कह सकते कि उनका कारण है ही नहीं, क्योंकि ये भी तो जीवन की बातें हैं और कोई भी घटना बिना कारण के नहीं होती। हमारे जीवन में जो सुख पाए जाते हैं उनके कारण हमारे इस जीवन के या पूर्वजीवन के कर्म ही हैं। हमारे जीवन में हमें सुख एवं दुःखों से दुःख मिलते हैं। हमारे जीवन में जो इस प्रकार की व्यवस्था है उसका नियामक 'कर्म' है। कर्म-नियम के अनुसार मनुष्य अपने अच्छे कर्मों का फल अवश्य पाता है। इसमें आश्चर्य की कोई बात नहीं। यह तो कारण-सिद्धांत के विलकुल अनुकूल है। इस सिद्धांत के अनुसार प्रत्येक कारण किसी-किसी कार्य उत्पन्न करता है और प्रत्येक कार्य किसी-न-किसी कारण से उत्पन्न होता है। जो कर्म-नियम को मानता है और जो इस नियम का प्रयोग आचार-संबंधी वियों करता है, वह तो यह अवश्य स्वीकार करेगा कि हमारे कर्म भी उसी प्रकार कारण से उत्पन्न होते हैं, और प्रत्येक कार्य किसी-न-किसी कारण से उत्पन्न होता है, उसी प्रकार अच्छे या बुरे कर्मों से अच्छे या बुरे फल अर्थात् सुख या दुःख की उत्पत्ति अवश्य होती है। अतः हमारे सुख या दुःख का कारण हमारा कर्म ही है।

दि संसार की सृष्टि एक ऐसे ईश्वर से हुई है, जो सर्वशक्तिमान् और परम गुणवान् यह सोचना विलकुल युक्तिपूर्ण है कि अच्छे कर्मों का फल अच्छा और बुरे कर्मों का फल बुरा होगा। यह ईश्वर संसार का स्रष्टा और धर्म-व्यवस्थापक भी है तो यह विलकुल ही कि हम लोग अपने कर्मों के लिए ईश्वर के सम्मुख अवश्य उत्तरदायी हैं। साथ-साथ मतलब यह भी होता है कि ईश्वर इस बात का विचार करता है कि हमारे कर्म-प्राप्ति में सहायक हैं या नहीं, हम ईश्वर और अन्य मनुष्यों के प्रति अपने कर्तव्य का नहीं। इन बातों को ध्यान में रखकर ईश्वर हमारे कर्मों को अच्छा या बुरा करता है। अतएव यह भी कोई असंगत विचार नहीं है कि ईश्वर हमें अच्छे कर्मों के लिए प्रेरित करता और बुरे कर्मों के लिए दंड देता है। अतः संसार यदि ईश्वर का बनाया तो वहाँ अच्छे कर्मों का फल अच्छा और बुरे कर्मों का फल बुरा अवश्य ही होगा।

यहाँ एक प्रश्न उठ सकता है। हम देखते हैं कि प्रायः कर्म और फल के बीच का बहुत ज्यादा अंतर पाया जाता है। तो फिर दोनों में कार्य-कारण संबंध कैसे स्थापित होता है ? हमारे कितने ही ऐसे दुःख हैं, जिनका कारण हमारे जीवन में पाया ही नहीं जाता। वे कर्मों के कारण ही होते हैं, वे नहीं हो जाते हैं, बल्कि कुछ समय के बाद उत्पन्न होते हैं। इसका मतलब यह है कि हमारे आत्माओं में अच्छे कर्म पुण्य की और बुरे कर्मों का संग्रह करते हैं और यह पुण्य या पाप कर्मों के नष्ट हो जाने पर आत्मा में रह जाते हैं। अच्छे या बुरे कर्मों से उत्पन्न पुण्यों या पापों का भंडार 'अदृष्ट' कहलाता है। कल्पना कोई गूढ़ या रहस्यात्मक कल्पना नहीं है। यह तो विदित ही है कि अच्छे कर्मों पर पवित्र प्रभाव पड़ता है और बुरे कर्मों का दूषित प्रभाव पड़ता है। यह भी है कि धर्म के आचरण से निमग्नता, प्रसन्नता, शांति आदि सुखों की वृद्धि होती है। अधर्म के आचरण से शंका, चंचलता, अज्ञाति आदि दुःखों की वृद्धि होती है। अदृष्ट जो पूर्वकर्मों से उत्पन्न पाप और पुण्य का भंडार है, हमारे वर्तमान सुख-दुःख उत्पन्न करता है।

लेकिन एक प्रश्न फिर उठ सकता है कि अदृष्ट कर्मों एवं उनके फलों में क्या सत्ता सत्ता है ? अदृष्ट तो अचेतन है। यह स्वयं नहीं समझ सकता कि किसी कर्म का किस प्रकार का या किस मात्रा का सुख या दुःख होगा। अतः किन्तु अदृष्ट के परिचालन के लिए एक बुद्धिमान संचालक की परम आवश्यकता है। अदृष्ट का संचालक जीवात्मा नहीं माना जा सकता, क्योंकि इस कारण ईश्वर का अपने अदृष्ट के संबंध में स्वयं कुछ नहीं जानना और अदृष्ट को मानना आवश्यक है। आत्मा की इच्छाओं के विरुद्ध भी हो सकता है। अतः संचालक नित्य, सर्वशक्तिमान एवं सर्वज्ञ परमात्मा है। वाद कहते हैं कि ईश्वर ही पुण्य के साथ सुख और पाप के साथ दुःख करते हैं। जिस प्रकार कोई बुद्धिमान और शक्तिशाली राजा अपनी प्रजाओं को अच्छे या बुरे कर्मों के अनुसार पुरस्कार या दंड देता है, उसी प्रकार ईश्वर भी हमें कर्मनुसार सुख या दुःख प्रदान करता है।

(ग) धर्म-ग्रंथों की प्रामाणिकता का कारण ईश्वर है

ईश्वर के अस्तित्व का एक सीधारा प्रमाण वेदों की प्रामाणिकता है। सभी धर्म धर्म-ग्रंथों की प्रामाणिकता स्वीकार करते हैं। यहाँ प्रश्न उठता है कि वेदों की प्रामाणिकता का क्या कारण है ? नैयायिकों के अनुसार वेदों के प्रामाण्य का

हैं। जिस प्रकार विज्ञानों का प्रामाण्य उनके प्रवर्तकों पर निर्भर है, उसी प्रकार वेदों के प्रामाण्य का कारण वह है जिसने उन्हें प्रामाणिकता प्रदान की है। वेदों की प्रामाणिकता की जाँच हम अन्य विज्ञानों की तरह ही कर सकते हैं। किंतु ऐसी जाँच हम केवल वेदों के सौक्यिक विधानों के बारे में ही कर सकते हैं। उनके अलौकिक विधानों की जाँच कर नहीं की जा सकती है। लेकिन फिर भी हम संपूर्ण वेद को ठीक उसी तरह एक मान सकते हैं जिस तरह किसी विज्ञान के कुछ अंशों को ही जाँच कर हम उसे प्रामाणिक मानते हैं। तो हम देखते हैं कि वेदों की प्रामाणिकता उनके रचयिता पर है। वेदों का रचयिता जीव नहीं हो सकता क्योंकि जीव उनके अलौकिक एवं विषयो को नहीं जान सकता है। अतः वेदों का कर्ता एक ऐसा पुरुष है जो भूत, न और भविष्य, मध्य-परिणामी, विभु और धनु-इंद्रिय-गम्य और अतींद्रिय सभी का अपरोक्ष ज्ञान प्राप्त कर सकता है। इस प्रकार हम कह सकते हैं कि अन्य धर्म-ों तरह वेदों की अभिव्यक्ति भी ईश्वर के द्वारा ही हुई है।^१

(घ) आप्त-वचन भी ईश्वर को प्रमाणित करता है

ईश्वर के अस्तित्व का चौथा प्रमाण यह है कि श्रुति इसके अस्तित्व को मानती है। आप्त-वचनों को हम यहाँ उद्धृत कर सकते हैं। बृहदारण्यक-उपनिषद् (४. ४. २२, २४) में कहा गया है कि परमात्मा ही सबों का स्वामी है, सबों का शासक है, सबों का रक्षक है, सभी प्रकार के नैवेद्यों का अधिकारी परमात्मा है, पुरस्कारों का दाता भी वही है। श्वेताश्वतर-उद् (६-११) में कहा गया है कि सभी विषयों में एक ही ईश्वर निहित है, वह सर्वव्यापी है, सभी विषयों का अंतस्तम आत्मा है, और सबों का व्यवस्थापक एवं संरक्षक है। ऋग्वेद-उपनिषद् (४. १८) में कहा है कि वह सभी आत्माओं का शासक है और संसार का भी। भगवद्गीता (नवौ अध्याय, १७-१८) में भी भगवान् कहते हैं कि मैं ही विश्व का पिता हूँ, मैं ही इसका प्रतिपोषक हूँ और मैं ही इसका अपरिवर्तनशील स्वामी हूँ। वे कहते हैं कि मैं ही सबों की अंतिम गति हूँ, भर्ता हूँ, प्रभु हूँ, साक्षी हूँ, निवास हूँ, हूँ, सुहृद् हूँ, आधार हूँ और उत्पत्ति एवं नाश का अपरिवर्तनशील कारण हूँ।

आप्त-वचन इस बात को असदिग्ध रूप से प्रमाणित करते हैं कि ईश्वर का अस्तित्व लेकिन यहाँ एक शंका उत्पन्न हो सकती है कि केवल आप्त-प्रमाण के आधार पर का अस्तित्व कैसे माना जा सकता है? साधारण मनुष्य, जिसे समीक्षा की प्रवृत्ति होती है, वह भले ही इसे मान सकता है। किंतु दार्शनिक तो कहेगा कि दर्शन में

प्रामाणिक आप्त-वचनों का कोई प्रामाण्य नहीं है। दार्शनिक के अनुसार लौकिक या अलौकिक किसी भी प्रकार के विषय की सिद्धि के लिए केवल युक्तियाँ ही आवश्यक हैं। उसके अनुसार तो जब तक उचित युक्तियाँ ही आएँ तब तक आप्त-वचन बिल्कुल बेकार होते हैं। वह ईश्वर-सिद्धि के लिए परंपरागत

प्रमाणों की वतलाते हुए कह सकता है कि ये ही ईश्वर अस्तित्व के प्रमाण हैं।
 किंतु जैसा इमैनुएल कांट (Immanuel Kant)^१ और उनके परवान् लोत्ज़े
 (Hermann Lotze)^२ ने वतलाया है, ईश्वर-सिद्धि के लिए
 ईश्वर-सिद्धि के गत जितनी भी युक्तियाँ हैं उनमें एक भी ईश्वर की ओर-ओर
 परंपरागत प्रमाण नहीं कर सकती। किसी विषय को सिद्ध करने का प्रमाण
 यथार्थतः प्रमाण अभ्युपगमों से अर्थात् स्वीकृत वाक्यों से अनुमान नहीं
 नहीं है अस्तित्व दिखलाना। किंतु ईश्वर का अनुमान हम ऐसे वाक्यों
 के आधार पर नहीं कर सकते हैं, का आधार पर नहीं कर सकते हैं,
 का आधारभूत सत्ता है; और सब प्रमाणों का चरम आधार है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि तर्कों से ईश्वर की सिद्धि नहीं हो सकती। तर्कों
 के द्वारा किसी भी वा

किसी वस्तु के
 अस्तित्व के लिए लाल और पीले रंग को देखकर उसके बारे में जान सकता है।
 अनुभव ही एकमात्र जो व्यक्ति जन्म का अंधा है वह रंगमात्र के बारे में कुछ
 प्रमाण है सकता, चाहे वह लाख तर्कों क्यों न करे। यदि किसी प्रकार
 द्वारा इस अंधे व्यक्ति की दृष्टि ठीक हो जाए तो वह प्रथम बार देखकर ही रंगों
 ज्ञान प्राप्त कर ले सकता है। लॉट्ज़े ने ईश्वर-संबंधी हमारे ज्ञान के संबंध
 कहा है कि ईश्वर के अस्तित्व के लिए जितनी युक्तियाँ दी जाती हैं वे ठीक
 पूर्व से वर्तमान हमारे विश्वास के समर्थन के लिए मिथ्या युक्ति मात्र हैं। वे
 केवल यह संकेत करती हैं कि हम किन-किन ढंगों से पारमार्थिक सत्ता के संबंध
 तर्कों से नहीं प्रत्युत सक्षम हैं। इन विचारों से यह स्पष्ट है कि ईश्वर का ज्ञान
 साक्षात् अनुभूति अनुभव के द्वारा ही हो सकता है, किसी तार्किक युक्ति के द्वारा
 से ईश्वर का ज्ञान और यदि साक्षात् अनुभव ही वर्तमान रहे तो फिर युक्ति
 ही सक्षम है आवश्यकता है? आप जो अभी इस पुस्तक को पढ़ रहे हैं
 को स्पष्ट करने के लिए किसी युक्ति की आवश्यकता
 ईश्वर का अपरोक्ष ज्ञान न रहने पर आप युक्तियों का ढेर लगाकर भी उसके प्रमाण
 विश्वास उत्पन्न नहीं कर सकते हैं।

जिन्हें ईश्वर का या अन्य अलौकिक सत्ता का साक्षात् अनुभव नहीं रहता
 जिन्हें साक्षात् अनु- उपाय ज्ञान पाने के लिए श्रमियों जंग मुड़-बिना भ्रम
 भय नहीं उन्हें प्राप्त- प्राप्त-यचनों पर निर्भर करना पड़ता है। पतः युक्ति
 यचन पर निर्भर ईश्वरदर्शी महात्माओं के ज्ञानों का संग्रह है, ईश्वर-सिद्धि
 करना चाहिए अमर्य मानना चाहिए। जिस प्रकार वैदिक नियम

१ E. Caird, The Critical Philosophy of Kant पृष्ठ २, पृष्ठ
 देखिए।

२ Outlines of a Philosophy of Religion अध्याय १ देखिए।

ए वैज्ञानिक एवं उनके विज्ञान ही प्रमाण हैं, उसी प्रकार ईश्वर-सिद्धि के लिए श्रुति प्रमाण हैं।^१

(३) ईश्वर-विरोधी युक्तियाँ और उनके उत्तर

यहाँ यह आक्षेप किया जा सकता है कि तीसरी और चौथी युक्तियाँ परस्पर विरोधी तीसरी युक्ति में यह दिखलाया गया है कि ईश्वर ने ही वेदों को व्यक्त किया है।

चौथी युक्ति में कहा गया है कि वेद ईश्वर का प्रमाण है। अतः हम देखते हैं कि एक युक्ति में ईश्वर से वेदों के प्रमाण की सिद्धि होती है और दूसरी में वेदों से ईश्वर की सिद्धि की जाती है। लेकिन विचारपूर्वक यदि देखें तो इनमें अन्योन्याश्रय का यह दोष नहीं पाया

जाता है। किसी विषय का विचार हम दो दृष्टियों से कर सकते हैं—ज्ञान की दृष्टि से और अस्तित्व की दृष्टि से। अस्तित्व की दृष्टि से ईश्वर ही प्रथम है, उसने ही वेदों को व्यक्त

किया है एवं उन्हें प्रामाणिक रूप दिया है। किंतु मनुष्य के ज्ञान की दृष्टि से वेद ही प्रथम हैं क्योंकि उन्हीं के द्वारा हम ईश्वर का ज्ञान प्राप्त करते हैं। वेदों के ज्ञान के लिए यह आवश्यक नहीं कि हम ईश्वर पर निर्भर करें, क्योंकि उनका ज्ञान तो किसी योग्य शिक्षक

द्वारा भी हो सकता है। सभी परस्परापेक्ष विषयों में अन्योन्याश्रय का दोष नहीं होता।

यहाँ यह दोष तभी होता है जब वे एक दृष्टि से ही परस्पर निर्भर होते हैं। ऊपर की युक्तियों में वेद के अस्तित्व के लिए ईश्वर पर निर्भर माना है, हमारे ज्ञान के लिए नहीं।

ऐसे प्रकार ईश्वर को ज्ञान के लिए वेद पर निर्भर माना है, अस्तित्व के लिए नहीं। अतः अन्योन्याश्रय-दोष नहीं है।^२

न्याय के ईश्वरवाद के विरुद्ध एक दूसरा भी आक्षेप किया जाता है। वह यह है कि यदि ईश्वर इस संसार का कर्ता है तो वह अवश्य शरीरी होगा क्योंकि बिना शरीर के कोई

कार्य नहीं किया जा सकता। नैयायिक कहते हैं कि यह आक्षेप तब तक प्रमाण और युक्तिहीन है क्योंकि यदि ईश्वर का अस्तित्व श्रुति के द्वारा सिद्ध हो गया है तब तो उपर्युक्त आक्षेप निरर्थक है। क्योंकि जो सिद्ध हो

गया है उसके विरुद्ध फिर आक्षेप क्या? और यदि उसका अस्तित्व ही सिद्ध नहीं हुआ है तो फिर उसके कर्म के विरुद्ध आक्षेप करना भी तो उसी प्रकार निरर्थक है।^३

सृष्टि के प्रयोजन को लेकर एक तीसरा भी आक्षेप किया जाता है। ईश्वर ने किसी प्रयोजन के लिए ही संसार की सृष्टि की है, क्योंकि बिना प्रयोजन के कोई व्यक्ति कुछ

नहीं करता है। प्रश्न उठता है कि ईश्वर ने किस प्रयोजन के लिए संसार की सृष्टि की है? यह तो स्पष्ट है कि इससे ईश्वर का कोई अपना प्रयोजन नहीं हो सकता। क्योंकि वह तो पूर्ण है, उसकी कोई भी इच्छा अपूर्ण नहीं मानी जा सकती। यह भी नहीं कहा जा सकता है कि दूसरों के प्रयोजन

^१ कुसुमांजलि, ५

^२ सर्व-दर्शन-संग्रह, अध्याय ११,

^३ सर्व-दर्शन-संग्रह, ११

के लिए यह सृष्टि हुई है क्योंकि जो केवल दूसरों के लिए प्रयत्न करता है वह कष्ट नहीं समझा जा सकता। यह भी नहीं कहा जा सकता है कि ईश्वर ने कल्याण के लिए सृष्टि की है। ऐसी बात यदि होती तो वह सभी जीवों को पूर्ण मुक्ति बना देता और उन्हें दुःख से पीड़ित नहीं होने देता जैसा वे होते रहते हैं। निःस्वार्थ भाव से दूसरों के दुःख से विमुक्त करने की इच्छा ही को तो कल्याण कहते हैं। इस प्रकार हम देवों के ईश्वर को हम संसार का कर्त्ता नहीं मान सकते हैं। नैमित्तिक इस भाषण का उत्तर इस प्रकार देते हैं। उनका कहना है कि ईश्वर ने ठीक ही कल्याणमय संसार की सृष्टि की है। लेकिन सृष्टि केवल सुखमय ही—यह कल्पना बिल्कुल अनुचित एवं निराधार है। यदि तो जीवों के पूर्वसंचित कर्मों के अनुसार होती है। अतः इसमें सुख और दुःख दोनों का ही बिल्कुल स्वाभाविक है। लेकिन इससे यह नहीं समझना चाहिए कि ईश्वर की सृष्टि के लिए जीवों के कर्मों के अनुसार चलना पड़ता है इसलिए वह परतंत्र है। जिस प्रकार किसी का शरीर उसको परतंत्र नहीं बनाता तत्पुत्र कर्म करने के लिए एवं तत्पुत्र प्राप्त करने के लिए उसका सहायक ही होता है, उसी प्रकार यह संसार ईश्वर को न तो परतंत्र बना करता है और न उसका बाधक ही बनता है। वह तो उचित लक्ष्यों की प्राप्ति में ही सहायक ही होता है।

६. उपसंहार

न्याय-दर्शन अपने प्रमाण-विचार के कारण ही इतना उच्च और महान् है। प्रमाण-विचार पर ही उसका दार्शनिक मूल अवलंबित है। भारतीय दर्शन के विषय एक बात यह किया जाता है कि यह आप्त-वचनों पर अवलंबित है, इसलिए युक्ति प्रधान नहीं है। किंतु न्याय-दर्शन से इस भाषण का पूरा निराकरण हो जाता है। न्याय का प्रमाण-मूल केवल न्याय वैशेषिक-दर्शन का ही आधार नहीं है। न्याय-दर्शन में मात्रा और पारमार्थिक सत्ता-संबंधी प्रश्नों का समाधान तर्क-युक्ति के द्वारा ही किया गया है। इसी के साथ ही मयार्थ ज्ञान पाने का प्रयत्न करता है और इसी के कारण भाषणों का ग्रंथन भी करता है। किंतु इसके सत्ता-संबंधी जो विचार और मत हैं वे उतना मान्य नहीं हैं जितना इस तर्क-शास्त्र है। न्याय के अनुसार इन संसार में परमाणु, मन, आत्मा और ईश्वर का एक ही स्वतंत्र सत्ताएं हैं, जो दिक्, कात और आकाश में एक दूसरे में अलग-अलग स्थित हैं। न्याय मूल्य विषय के अंतर्गत एक ही परम सत्ता का अस्तित्व नहीं मानता जो इस तरह भ्रष्टवाद को प्रथम नहीं देता। दार्शनिक दृष्टि में न्याय, माध्यम का होता है कुछ हीन समझा जाता है। क्योंकि इनके अनुसार आत्मा स्वभावतः चेतन नहीं है। इसका जब शरीर के साथ संयोग होता है, तभी यह भावस्थिर रूप में चेतन हो जाता है। इस मत का ग्रंथन तो हमारी अपनी अनुभूतियों में ही हो सकता है। हमें इन भाषणों का साक्षात् अनुभव होगा कि चेतन्य आत्मा का स्वभाव ही है, यह उसका कोई भावस्थिर गुण नहीं। न्याय यह भी मानता है, कि मुक्त आत्मा चेतनहीन होता है और इस

इन्द्रियों से इनको पृथक् करना कठिन है। न्याय-दर्शन में ईश्वर को संसार का कर्त्ता माना गया है। अर्थात् उसे केवल निमित्त-कारण माना गया है, उपादान-कारण नहीं। इसे यह मालूम पड़ता है कि भगवान् की तुलना मनुष्य जैसे कर्त्ताओं के साथ की गई है। सादानों से वस्तुओं के निर्माण का कार्य तो मनुष्यों में प्रायः देखा जाता है। यह सही है कि न्याय में कहीं-कहीं कहा गया है कि ईश्वर के साथ इस संसार का वही संबंध है जो शरीर का आत्मा के साथ है। किंतु न्याय में इस विचार का विस्तार पूर्णेश्वरवाद (Theism) के रूप में नहीं हुआ है। फिर भी हमारे जीवन के लिए न्याय का स्तिरवाद भी कम शिक्षाप्रद और संतोषजनक नहीं है।

द्रव्य नौ प्रकार के होते हैं—(१) पृथ्वी (२) जल (३) तेज (४) वायु (५) आकाश (६) काल (७) दिक् (८), आत्मा और (९) मन। इनमें प्रथम पाँच 'पंचभूत' कहलाते हैं क्योंकि प्रत्येक में कोई न कोई विशेष गुण

द्रव्य नौ
प्रकार के
हैं।

जाता है जिसका बाह्येन्द्रिय के द्वारा प्रत्यक्ष होता है। पृथ्वी का विशेष गुण है गंध। और-और वस्तुओं में (जैसे वन का वायु में) जो गंध का अनुभव होता है वह इस कारण से है, क्योंकि कुछ पृथ्वी का अंश भी सम्मिलित रहता है। इसीलिए पानी महकता है, स्वच्छ जल नहीं। जल का विशेष गुण है रस, तेज का रूप, वायु का स्पर्श, आकाश का शब्द। ये पाँचो विशेष गुण बाह्येन्द्रियों के द्वारा प्रत्यक्ष होते हैं। मित्रेन्द्रिय से जिस विशेष गुण का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, — की उत्पत्ति होती है। जैसे, घ्राणेन्द्रिय पृथ्वी के के तत्त्वों से। इसी तरह चक्षु (आँख) का उपादान कारण तेज, त्वचा का वायु और श्रवणेन्द्रिय (कान) का उपादान कारण आकाश है। पापिक द्रव्य गंधयुक्त होते हैं। इससे ज्ञात होता है कि घ्राणेन्द्रिय—जिससे गंध का ज्ञान होता है—पापिक है। इसी प्रकार रूप, रस, स्पर्श और शब्द को ग्रहण करनेवाले इन्द्रिय क्रमशः तेज, वायु और आकाश के कार्य समझे जाते हैं।

पृथ्वी, जल, तेज और वायु—ये द्रव्य कारण-रूप में नित्य और कार्यरूप में अनित्य होते हैं। अर्थात् पृथ्वी, जल, तेज और वायु के परमाणु निरवयव और वायु के परमाणु निरवयव, अनादि और अनंत होता है। परमाणु नित्य हैं और अतिरिक्त सभी कार्य-द्रव्य जो परमाणुओं के संयोग से उत्पन्न होते हैं उनसे बने कार्य-द्रव्य हैं और इसलिए (संयोगज या सावयव होने के कारण) अनादि द्रव्य अनित्य हैं। विशेष या विनाश की प्राप्त हो सकते हैं, अनित्य हैं।

नामाव्यक्तः परमाणु प्रत्यक्षगोचर नहीं होता। परमाणुओं का अस्तित्व अनुमान ही जाना जाता है। संसार के सभी कार्यद्रव्य (जैसे, घड़ा, कुर्सी, टेबल आदि) कारक होते हैं। जो भी कार्यद्रव्य होता है वह सावयव होता है, क्योंकि कार्य का अर्थ ही है विभक्त अवयवों का एक विशेष रूप से संयुक्त होना। अब यदि हम किसी कार्यद्रव्य के परमाणु का विभाग करने चले जाएँ तो प्रथमः मही से शुद्ध, शुद्ध से शुद्ध और अंततः ऐसे शुद्ध अवयवों पर पहुँच जाएँगे जिनका किसी प्रकार विभाग नहीं हो सकता। ऐसे प्रथमः शुद्धता कर्णों को परमाणु कहते हैं। परमाणु अनादि है, क्योंकि वह निरवयव होता है और उत्पन्न होने का अर्थ है अवयवों से संयुक्त होना। परमाणु का नाम भी इसी कारण से है क्योंकि नाम का अर्थ है अवयवों का विच्छेद होना और परमाणु के अन्तर्गत नहीं होते। इस प्रकार अनादि और अनंत होने के कारण परमाणु नित्य हैं।

पापिक भौतिक द्रव्य अनादि है जो शब्द का आधार है। शब्द प्रत्यक्ष होता है किन्तु अनादि नहीं। किसी द्रव्य का शब्द प्रत्यक्ष होने के लिए उसमें दो बातें होनी

आवश्यक है—(१) महत्त्व (बड़ा परिमाण) और (२) उद्भूतरूपवत्त्व (प्रकट रूप), आकाश का कोई सीमित परिमाण या रूप नहीं होता। यह शब्द का सर्वव्यापी आधार है और शब्द ही के ज्ञान से इसका अनुमान किया जाता है। प्रत्येक गुण का कुछ-न-कुछ आधार होना चाहिए। शब्द, पृथ्वी, जल, तेज, वायु, इनमें किसी का गुण नहीं हो सकता, क्योंकि इन द्रव्यों के गुण (गंध, रस, रूप, स्पर्श) श्रवणगोचर नहीं हैं और शब्द श्रवण-गोचर होता है। इसके अतिरिक्त इन द्रव्यों से रिवत—अपेक्षाकृत न्य—स्थान में भी शब्द का प्रादुर्भाव होता है।

शब्द दिक्, काल, आत्मा और मन का भी गुण नहीं माना जा सकता, क्योंकि शब्द के भाव में भी ये विद्यमान रहते हैं। इसलिए शब्द का आधार एक पृथक् द्रव्य मानना होगा। ही आकाश है। आकाश एक और नित्य है क्योंकि यह निरवयव है। ऊपर, नीचे और चारों दिशाओं के शब्द के मालूम होने के कारण उसका आधार द्रव्य आकाश भी सर्वत्र है; या अनुमान कर सकते हैं। अतः आकाश को एक, विभु या सर्वव्यापी, असीम द्रव्य मानते हैं।

आकाश की तरह दिक् और काल भी अगोचर द्रव्य हैं। इनमें प्रत्येक एक, नित्य और सर्वव्यापी है। 'यहां' और 'वहां', 'निकट' और 'दूर'—इन प्रत्ययों का कारण है, जिसका ज्ञान अनुमान के द्वारा होता है। इसी तरह भूत, भविष्य, वर्तमान, प्राचीन और अप्राचीन—इन प्रत्ययों का कारण काल है। आकाश, दिक् और काल—प्रत्येक निरवयव और सर्वव्यापी है, तथापि अधि-भेद से ये नाना प्रतीत होते हैं और इनके अंश एक दूसरे से भिन्न मालूम होते हैं। घट के भीतर का आकाश बाहर के आकाश से पृथक् जान पड़ता है, यद्यपि आकाश एक इसी तरह 'पूर्व और पश्चिम', 'दिन और रात', 'दिक् और काल' के औपाधिक भेद हैं।

आत्मा नित्य और सर्वव्यापी द्रव्य (विभु) है जो चैतन्य का आधार है। आत्मा दो प्रकार के होते हैं—(१) जीवात्मा और (२) परमात्मा। परमात्मा नित्य, या ईश्वर एक है और जगत्-कर्ता के रूप में उसका अनुमान किया जा सकता और चैतन्य जाता है। जीवात्मा का ज्ञान मानस प्रत्यक्ष से होता है। जैसे 'मैं आकाश है सुखी हूँ, मैं दुःखी हूँ' इत्यादि विशेष अनुभवों के द्वारा जीवात्मा के गुण प्रकट होते हैं। जीवात्मा अनेक है। भिन्न-भिन्न शरीरों में भिन्न-भिन्न जीवात्मा रहते हैं।

जीवात्मा और उसके गुणों (सुख-दुःखादि) को प्रत्यक्ष करनेवाला आभ्यन्तरिक मन या अन्तरिन्द्रिय मन है। यह परमाणु रूप है, अतः दृष्टिगोचर नहीं हो सकता। एक अगोचर इसका अस्तित्व इन बातों से अनुमान किया जाता है—(१) जिस द्रव्य है। मन प्रकार जगत् के बाह्य पदार्थों के प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए बाह्येन्द्रियों की अस्तित्व के जरूरत पड़ती है, उसी प्रकार आभ्यन्तरिक पदार्थों (जैसे ज्ञान, इच्छा, प्रमाण सुख-दुःखादि के अनुभव आदि) के साक्षात्कार के लिए एक आभ्यन्तरिक साधन (इन्द्रिय) होना चाहिए। इसी का नाम मन है। (२) दूसरे, यह

देखने में आता है कि यद्यपि पाँचों वाह्येंद्रिय एक ही समय अपने-अपने विषयों से संपर्क रहते हैं तथापि हमें रस, रस, गंध, शब्द, स्पर्श इन सभी का ही एक साथ अनुभव नहीं होता। मान लीजिए, आप अपने घर में किसी मित्र के साथ बातचीत कर रहे हैं। आप नजर उनके चेहरे पर है, कान उनके शब्द सुन रहे हैं, तथा का संपर्क कुर्सी से है, रस का मुँह में डाली हुई इलायची से, और टेबल पर रखे हुए गुतावस्ते की छद्म नाक से रही है। परंतु एक ही साथ इन सभी विषयों की अनुभूति आपकी नहीं होती। (ध्यान जिस क्षण में शब्द पर ध्यान है उस क्षण में कुर्सी के स्पर्श का नहीं।) ऐसा क्यों होता है? इस बात से सूचित होता है कि वाह्येंद्रियों का विषयों के साथ जो संपर्क है उसके प्रति भी कोई ऐसा कारण है जिसकी वजह से एक समय (क्षणविशेष) में एक ही विषय की अनुभूति हो सकती है अर्थात् भिन्न-भिन्न संबेदन एक साथ (युगपत्) नहीं होकर (भाग-बीछे) के संबंध से होते हैं।

एक ही समय में जो-जो विषय वाह्येंद्रियों के साथ संयुक्त रहते हैं उनमें वही विषय का प्रत्यक्ष अनुभव (संबेदन) होता है, जिस ओर हमारा ध्यान रहता है। इससे स्पष्ट भ्रम हुआ कि प्रत्यक्षीकरण के लिए विषय पर मनोयोग होना भी आवश्यक है। प्रत्यक्ष संबेदन में विषयेंद्रिय-संयोग के साथ-साथ मन का संयोग भी रहता है, नहीं तो उदात्त की प्रतीति होनी ही नहीं। कहने का तात्पर्य यह कि अंतर्बुद्धि के रूप में मन का प्रतीति मानना जरूरी है। भिन्न-भिन्न प्रतीतियों के परिवर्तन संबंध से भी मन का अनुभव (प्रतीति) होना सिद्ध होता है। क्योंकि यदि मन अणु रूप नहीं होता तो इसके भिन्न-भिन्न अवस्थाओं का संयोग एक ही साथ भिन्न-भिन्न इंद्रियों से हो सकता और इस तरह एक ही समय में अनेक प्रतीतियों का होना संभव होता। परंतु ऐसा नहीं होता। इससे स्पष्ट यह कहते हैं कि मन निरवयव या अणुरूप है और प्रत्यक्ष या अस्मत्तरिक साधन है। यह अंतर्बुद्धि है जिसके द्वारा आत्मा विषयों को ग्रहण करता है।

(२) गुण

गुण का लक्षण यों दिया गया है—“गुण वह पदार्थ है जो द्रव्य में ही रहता है जिसमें और कोई गुण या कर्म नहीं रह सकता।” बिना किसी द्रव्य के (रूप, रस, गंध, स्पर्श, आदि) गुण नहीं रह सकते हैं। इसीलिए इनमें गुण (अर्थात् पदार्थ) गुण द्रव्यों में रहता परतंत्र कहते हैं। यह देखा गया है कि द्रव्य ही किसी कार्य का कारण है। गुण का गुण दान या समयायी कारण हो सकता है। केवल गुण का ही कारण हो सकता है। गुण के होने में महापर हो सकता है। अतः द्रव्य ही प्रथमयायी कारण ही हो सकता है। सभी गुण द्रव्यों में ही रहते हैं, इसीलिए गुण का होना अंतर्भव है। जैसे, किसी वस्तु का रंग माना है। यदि रंग उस वस्तु विशेष का गुण है, किसी और वस्तु (जैसे रंग) का नहीं। गुण में वस्तु (प्रतीति) नहीं होगी अर्थात् वह द्रव्य में निहित रूप से समवेत होकर स्थित रहता है। यह सब गुण द्रव्य और मन, इन दोनों के भिन्न है।

सब मिलाकर चौबीस प्रकार के गुण होते हैं—(१) रूप (२) रस (३) गंध (४) स्पर्श (५) शब्द (६) संख्या (७) परिमाण (८) पृथक्त्व (९) संयोग (१०) विभाग चौबीस प्रकार होते हैं दुःख (११) इच्छा (१२) द्वेष (१३) प्रयत्न (१४) गुह्यत्व (१५) द्रव्यत्व (१६) स्नेह (१७) संस्कार (१८) धर्म (१९) अधर्म । कई गुणों के अन्तर्गत विभाग भी होते हैं । जैसे, रूप (रंग) के अन्तर्गत—श्वेत (उजला), (काला), रक्त (लाल), पीत (पीला), नील (नीला), हरित (हरा) । रस के अन्तर्गत—मधुर (मीठा), अम्ल (छट्टा), लवण (नमकीन), कटु (फड़-फड़ा), तिक्त (तीता), (कसैला) । गंध दो प्रकार का होता है—सुगंध और दुर्गंध । स्पर्श तीन तरह का होता है—उष्ण (गर्म), शीत (ठंडा) और अशीतोष्ण (न ठंडा न गर्म) । शब्द दो प्रकार का होता है—ध्वन्यात्मक या अस्फुट शब्द (जैसे पंटी या शंख की ध्वनि), और अलिङ्ग्य या स्फुट शब्द (जैसे 'क' का उच्चारण) ।

संख्या पदार्थों का वह गुण है जिसके कारण हम एक, दो, तीन जैसे शब्दों का व्यवहार करते हैं । एक से लेकर ऊपर की ओर अनन्त संख्याएँ हैं । परिमाण पदार्थ का वह गुण है जिसके कारण बड़े और छोटे का भेद दिखाई पड़ता है । यह चार प्रकार का होता है—(१) अणु (सबसे छोटा), (२) ह्रस्व (छोटा), (३) दीर्घ (बड़ा), (४) महत् (सबसे बड़ा) । पृथक्त्व वह गुण है जिसके कारण एक वस्तु और दूसरी वस्तु में भेद दिखाई पड़ता है ।

दो पृथक् रह सकनेवाले द्रव्यों के संबंध का नाम संयोग है, जैसे, पुस्तक का टेबल पर । कारण और कार्य में जो संबंध है वह संयोग नहीं कहा जा सकता, क्योंकि कारण के बिना कार्य का पृथक् अस्तित्व असंभव है । संयोग के अन्तर्गत विभाग या विच्छेद का नाम विभाग है । संयोग तीन तरह का होता है—
 १. अन्तर्गमन—जहाँ एक द्रव्य आकर दूसरे से मिल जाता है (जैसे, पसी उड़कर पहाड़ की चोटी पर जा बैठता है), (२) उभय-कर्मज (जहाँ दोनों द्रव्यों का क्रिया से संयोग होता है, जैसे, दो पहलवान दो तरफ से आकर आपस में भिड़ जाते हैं) और (३) संयोगज । एक संयोग से दूसरा संयोग हो जाता है, जैसे, मेरे हाथ में कलम है उससे कागज का गहो रहा है । इस तरह मेरे हाथ का कागज के साथ जो गौण संबंध है वह संयोगज-ग है । इसी तरह विभाग भी तीन प्रकार का होता है—(१) अन्यतर-कर्मज जहाँ एक की क्रिया से संयोग का अन्त होता है । (जैसे, पसी उड़कर पहाड़ की चोटी पर से चला जाता है), (२) उभय-कर्मज, जहाँ दोनों द्रव्यों की क्रिया से विभाग होता है (जैसे, दो पहलवान एक दूसरे को छोड़कर अलग हो जाते हैं) और (३) विभागज, जहाँ एक विभाग से दूसरा विभाग हो जाता है (जैसे, मैं कलम छोड़ देता हूँ तो कागज से भी हाथ का संबंध जाता है) ।

परत्व और अपरत्व दो प्रकार के होते हैं—कालिक और दैशिक । कालिक परत्व का अर्थ है प्राचीनत्व, कालिक अपरत्व का अर्थ है नवीनत्व । प्रकार दैशिक परत्व का अर्थ है दूरत्व, दैशिक अपरत्व का अर्थ है निकटत्व ।

बुद्धि (ज्ञान) और इसके प्रभेदों का वर्णन पहले ही हो चुका है।^१ सुख, दुःख, प्रीति, द्वेष सर्वविधित विषय हैं। प्रयत्न तीन प्रकार का है—(१) प्रवृत्ति (अर्थात् किसी वस्तु की प्राप्ति के लिए) (२) निवृत्ति (अर्थात् किसी वस्तु से छुटकारा पाने के लिए) और (३) जीवन योनि (अर्थात् प्राण-धारण की क्रिया)।

द्रवत्व वह गुण है जिसके कारण जल, दूध आदि तरल पदार्थ बहते हैं। स्नेह शब्द
द्रवत्व, स्नेह

संस्कार तीन प्रकार के होते हैं—(१) वग (जिसके कारण वग होती है), (२) भावना (जिसके कारण किसी विषय की स्मृति या प्रत्यक्षिणी होती है) और (३) स्थितिस्थापकत्व (जिसके कारण कोई और संस्कार, धर्म, अधर्म विद्योभित होने पर पुनः अपनी पूर्व स्थिति में आ जाना है, जैसे वग फीता)। धर्म और अधर्म में प्रगणः पुण्य और पाप का होता है जो विहित और निषिद्ध कर्मों के करने से उत्पन्न होते हैं। धर्म से अधर्म से दुःख की प्राप्ति होती है।

इस प्रकार वैशेषिक दर्शन में कुल चौबीस गुण माने जाते हैं। यहाँ पर प्रश्न सप्रस्ता है—चौबीस ही क्यों? गुणों की संख्या इससे अधिक या कम क्यों नहीं जाती? गुणों की संख्या चौबीस क्यों?

इसके उत्तर में यह कहा जा सकता है कि इन गुणों के प्रकार को सेने में गुण अमर्य होंगे। यहाँ द्वय के केवल मूल विचारों के लिए 'गुण' नामक पारिभाषिक शब्द रखा गया। विभिन्न गुणों के अन्तर्गत नहीं कर केवल उन्ही सामान्य गुणों का निर्देश किया गया है। विभिन्न गुणों का समावेश हो जाता है। जैसे, रूप के अंतर्गत लाल, पीले आदि रंगों का समावेश हो जाता है। उन रंगों के संयोग से बने हुए मिश्रित रंग भी उनके अंतर्गत हैं। (जैसे, नारंगी रंग लाल और पीले का सम्मिश्रण है) परंतु इसी प्रकार के वा शब्द के अंतर्गत अथवा किसी अन्य गुणों के अंतर्गत समावेश नहीं हो सकता। इस रूप, रस, गंध, स्पर्श, शब्द—पृथक्-पृथक् (भिन्न-जातीय) गुण माने गए हैं। इस देखने में आता है कि वैशेषिक में गुणों का जो विभेद किया गया है वह दृष्टि, श्रवण, स्पर्श, घ्राण, महिमा, ध्यान में रंगते हुए कि गुण मूल है या भौतिक, उनका अन्तर्गत करने के अन्तर किया जा सकता है या नहीं। वैशेषिक मत में 'गुण' से उन गुणों का तात्पर्य है जो द्रव्यों में निहित धोर मूलरूप में विद्यमान रहते हैं।

(३) धर्म^२

वैशेषिक दर्शन में द्रव्य के मूलवर्तमान पदों का पारिभाषिक नाम है द्रव्य।
द्रव्य का निमित्तक स्वप्न है, धर्म सत्त्व । गूण धर्मो माधारभूत पदार्थ का वह हि

१. ऐतिह्यः इग पुन्य क का कथाय २ (गदाय दर्शन) ।

७. सर्वसंग्रह पृ० ८७, सर्व माया पृ० २७, सर्वभूत पृ० ३०, श्रीरामचरित पृ० ३१
सर्व श्री विष्णु विवेचना देविया ।

धर्म है जो उसी में स्थित रहता है। कर्म वह गतिशील व्यापार है जो गदार्थ को स्थानांतर में पहुँचा देता है। अतएव कर्म द्रव्यों के संयोग धीरे निभाम का भारण होता है। कर्म

का कोई गुण नहीं होता, क्योंकि गुण केवल द्रव्य ही में आश्रित रह सकता है। कर्मों का आधार केवल मूलद्रव्यों (पृथ्वी, जल, तेज, वायु

और मन) ही हो सकता है। सर्वव्यापी द्रव्यों में (यथा आकाश, दिक्, काल और आत्मा में) कर्म या गति का होना असंभव है क्योंकि ये एक स्थान से दूसरे स्थान में नहीं जाते।

कर्म पाँच प्रकार के होते हैं—(१) उत्क्षेपण (ऊपर फेंकना), (२) अवक्षेपण (नीचे फेंकना), (३) आकुंचन (सिकोड़ना), (४) प्रसारण (फैलाना) और (५) गमन (चलना)। जिस कर्म के द्वारा ऊपरी प्रदेश के साथ संयोग होता है

कर्म के भेद 'उत्क्षेपण' कहलाता है (जैसे, गेंद को ऊपर उछालना)। जिस कर्म के द्वारा निचले प्रदेश के साथ संयोग होता है, वह 'अवक्षेपण' कहलाता है

(जैसे, छत पर से नीचे पानी फेंकना)। 'आकुंचन' वह कर्म है जिसके द्वारा शरीर से और भी निकटतर प्रदेश के साथ संयोग होता है (जैसे, हाथ-पैर मोड़ना)। 'प्रसारण' वह कर्म

है जिसके द्वारा शरीर से दूरवर्ती प्रदेश के साथ संयोग होता है, (जैसे हाथ-पैर फैलाना)। इन चारों के अतिरिक्त और जितनी भी गत्यर्थक क्रियाएँ हैं वे 'गमन' के अंतर्गत आ जाती

हैं (जैसे, चलना, दौड़ना)। सभी कर्म प्रत्यक्ष नहीं हो सकते। पृथ्वी, जल, तेज आदि दृष्टिगोचर द्रव्यों की गति का ज्ञान दर्शन वा स्पर्शन से हो सकता है। किंतु मन अगोचर

पदार्थ है, अतः उसकी गति का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं हो सकता।

(४) सामान्य

एक ही प्रकार की वस्तु समानधर्म (साधर्म्य) रहने के कारण एक ही नाम से पुकारी जाती है। देवदत्त, ब्रह्मदत्त आदि भिन्न-भिन्न व्यक्तियों में कुछ ऐसा सामान्य गुण

है जिसके कारण वे 'मनुष्य' कहलाते हैं। इसी तरह गाय, घोड़ा आदि सभी जातिवाचक शब्दों के विषय में समझना चाहिए। अब प्रश्न यह उठता है कि वह

'सामान्य' किसे कहते हैं? कौन-सा पदार्थ है जिसके कारण भिन्न-भिन्न व्यक्ति एक जाति के अंतर्गत समाविष्ट होकर एक नाम से व्यवहृत होते हैं। न्याय-वैशेषिक उसी को सामान्य कहता है। पाश्चात्य दार्शनिक उसे Universal कहते हैं।

भारतीय दर्शन में सामान्य को लेकर तीन प्रमुख मत हैं। बौद्ध दर्शन का मत है कि व्यक्ति ही (जैसे, यह गाय, वह गाय), सत्य है, और व्यक्तियों के अतिरिक्त जाति (जैसे गोत्व) की कोई सत्ता नहीं है। भिन्न-भिन्न व्यक्तियों में (जैसे गायों में) जो तादात्म्य

की प्रतीति होती है वह एक नाम के कारण। केवल नाम ही सामान्य है। परंतु नाम किसी सर्वनिष्ठ आवश्यक धर्म का सूचक नहीं है। सामान्य-विषयक भिन्न-भिन्न मत

१. बौद्ध मत नाम का अर्थ केवल इतना ही है कि एक नाम वाले पदार्थ दूसरे नाम-वाले पदार्थ से भिन्न है। जैसे 'गाय' नाम से बोध होता है कि वह

पशु-विशेष 'घोड़ा' नामधारी पशु से भिन्न है; यह नहीं कि सभी गायों में कुछ ऐसा

सामान्य धर्म है जिसके कारण वे 'गाय' कहलाती हैं। इस मत में सामान्य की सत्ता स्वीकृत मानी जाती है। केवल व्यक्ति को सत्य माना जाता है और प्रत्येक व्यक्ति को अलग-अलग समझा जाता है। जहाँ न्यायवैशेषिक सामान्य जाति की कल्पना करता है, वहीं बौद्ध दर्शन केवल नाम और उसका विभेदक अर्थ स्वीकार करता है।^१ इस मत का नाम 'नॉमिनालिज्म' (Nominalism) या व्यक्तिवाद कह सकते हैं।

जैन^२ और अद्वैत वेदांती^३ का मत है कि व्यक्तियों के अतिरिक्त और उनके बिना सामान्य की सत्ता नहीं है। व्यक्तियों का सर्वनिष्ठ आधारक धर्म ही सामान्य है। इस तरह सामान्य की सत्ता व्यक्तियों से पुष्ट नहीं, प्रमित है।
२. जैन और वेदांतमत सामान्य का व्यक्तियों के साथ सादृश्य-संबंध (relation of identity) है। 'सामान्य' कुछ बाहर से आकर व्यक्तियों में पड़ नहीं जाता, बल्कि वह उनका आंतरिक स्वरूप है जिसे बुद्धि ग्रहण करती है। इस मत को सामान्य-प्रत्ययवाद (Conceptualism) कह सकते हैं।

न्याय-वैशेषिक^४ सामान्य के संबंध में जिस मत का प्रतिपादन करता है उसे वास्तववाद (Realism) कह सकते हैं। उनके मतानुसार सामान्य नित्य पदार्थ है जो व्यक्तिवैशिष्ट्य होते हुए भी उनमें समवेत है। एक ही सामान्य (जैसे गोत्व) अनेक गोशरीरों में समवेत होता है। अनेक गोशरीरों में समवेत होता है। भिन्न-भिन्न गोशरीरों में एक ही सामान्य की प्रतीति होती है यह इस सामान्य के कारण। उन सभी गोशरीरों को एक सामान्य धर्म है उसी के कारण वे एक जाति की गणनीय हैं और एक नाम से पुकारी जाती हैं। अतः गोत्व, मनुष्यत्व आदि सामान्य केवल मानसिक सामान्य प्रत्यय (Concept) मात्र नहीं है उसकी स्वतंत्र सत्ता है।

कुछ आधुनिक वस्तुवादियों (Neo-Realists)^५ का विचार है कि सामान्य एक नित्य कालातीत (Timeless) पदार्थ है जो अनेक विषयों (Particulars) में व्याप्त हो सकता है। वे नैयायिकों के साथ इस विषय में भी सहमत हैं कि सामान्य (Universals) में 'सत्ता' (Existence) जाति नहीं। 'सत्ता' जाति केवल इन्द्रिय-गुण और वर्ण में रहती है। सामान्य की कोई जाति (सामान्य) नहीं होती। क्योंकि एक प्रकार की वस्तुओं में केवल एक ही सामान्य होता है। यदि एक ही प्रकार की वस्तुओं में दो या अधिक सामान्य पाए जाते तो उनमें परस्पर भेद या विरोध भी पाया जाता संभव होगा और इस तरह उनका पुष्ट करना धर्ममय हो जाता। क्योंकि उन्हीं व्यक्तियों का अस्तित्व गोशरीरों में भी हो जाता और मनुष्यों में भी। परंतु ऐसा नहीं होगा।

- १ देखिए, तर्कभाषा पृ० २८ । Sir Buddhist Nyaya Tracts V.
- २ देखिए, J. L. Jaini का Outlines of Jainism पृ० ११५
- ३ देखिए, वेदांत परिभाषा, अध्याय १
- ४ देखिए, तर्कसंग्रह, पृ० ८७, भाषापरिच्छेद मुद्रावली (८, १४, १५), तर्कभाषा पृ० २८, तर्कसंग्रह अध्याय १, पदार्थधर्मसंग्रह पृ० १६४
- ५ देखिए, Bertrand Russell, Problems of Philosophy, Chap. IX.

विस्तार या व्यापकता की दृष्टि से सामान्य के तीन भेद होते हैं—(१) पर, (२) पर और (३) परापर।^१ सबसे अधिक व्यापक सामान्य को 'पर', सबसे कम व्यापक सामान्य को 'अपर' और बीचवाले सामान्यों को 'परापर' कहते हैं। सामान्य के प्रभेद 'सत्ता' सबकी अपेक्षा अधिक व्यापक (द्रव्य, गुण, कर्म तीनों में व्याप्त) होने के कारण परा जाति है। 'पटत्व' केवल घटों में सीमित होने के कारण अपर सामान्य है। 'द्रव्यत्व' दोनों के बीच में होने के कारण 'परापर' है। यह (द्रव्यत्व) घटत्व, पटत्व आदि की अपेक्षा पर और सत्ता की अपेक्षा अपर है।

(५) विशेष^२

सामान्य का ठीक उलटा 'विशेष' है। जो द्रव्य निरवयव होने के कारण नित्य है; विशिष्ट व्यक्तित्व को ही 'विशेष' कहते हैं। ऐसे द्रव्य ये हैं—दिक्, काल, आकाश, मन, आत्मा तथा चार भूतों के परमाणु। एक मन का भेद दूसरे से क्या है? कैसे किया जाए? जल के एक परमाणु और दूसरे परमाणु में क्या अंतर है? उनमें समानता होते हुए भी स्पष्ट अंतर है। परंतु अवयवों की भिन्नता होने के कारण वे एक दूसरे से भिन्न हैं, ऐसी कल्पना तो नहीं की जा ती, क्योंकि उनके अवयव हैं ही नहीं। फिर यह अंतर है क्योंकि 'विशेष' के कारण। 'विशेष' के कारण एक परमाणु दूसरे परमाणु से या एक आत्मा दूसरे आत्मा से है। इन द्रव्यों के अपने-अपने व्यक्तिगत स्वरूप ही—जिनके कारण वे एक दूसरे से गने जाते हैं—विशेष कहा जाते हैं।

नित्य द्रव्यों में रहने के कारण विशेष भी नित्य है। घट, पट आदि अनित्य कार्य-को विशेष मानना अनावश्यक है। सावयव पदार्थ (जैसे कुर्सी, टेबुल आदि) तो अपने अवयवों की भिन्नता ही के द्वारा एक दूसरे से पहचान लिए जाते हैं। उनका अंतर समझने के लिए विशेष की कल्पना आवश्यक नहीं। केवल निरवयव नित्य द्रव्यों का मूल अंतर विशेष के कारण होता है। ऐसे द्रव्य असंख्य हैं, इसलिए विशेष भी असंख्य है। विशिष्ट द्रव्य अपने विशेष के कारण पहचाने जाते हैं, विशेष स्वतः पहचाने जाते हैं। विशेष का विश्लेषण नहीं किया जा सकता है। उन्हें अंत्य (Ultimate) समझना है। विशेष का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता। वे परमाणु की तरह अयोचर पदार्थ हैं।

(६) समवाय^३

न्याय-वैशेषिक में दो प्रकार के संबंध माने जाते हैं—संयोग और समवाय। पृथक्-

देखिए भाषापरिच्छेद और मुक्तावली ८, ९। न्यायलीलावती पृ० ८०-८१।

तकमृत, अध्याय १।

देखिए, तर्कसंग्रह पृ० ११, ८८; भाषापरिच्छेद, मुक्तावली १०, तर्कभाषा पृ० २८, तकमृत अध्याय १, पदार्थधर्मसंग्रह, पृ० १६८

तर्कसंग्रह पृ० ८८, तर्कभाषा पृ० २, पदार्थधर्मसंग्रह पृ० १७१-७५; भाषा-परिच्छेद और मुक्तावली ११, ६०

अभाव का प्रमेय रूप में उल्लेख पाया जाता है। इसके अतिरिक्त प्रशस्तपाद-भाष्य जो वैशेषिक दर्शन का प्रामाणिक ग्रंथ है) अभाव का सविस्तर-वर्णन मिलता है। तातो से सूचित होता है कि छः भाव पदार्थों के अतिरिक्त सातवाँ पदार्थ 'अभाव' भी प्रकार महर्षि कणाद को स्वीकार था।^१

अभाव दो प्रकार का होता है—(१) संसर्गभाव और (२) अन्योन्याभाव।
 व का प्रमेय भाव का अर्थ है किसी एक वस्तु का दूसरी वस्तु में अभाव। जैसे, अग्नि में शीतलता का अभाव। अन्योन्याभाव का अर्थ है एक वस्तु सरी वस्तु नहीं होना। जैसे अग्नि, जल नहीं है।

संसर्गभाव तीन प्रकार का होता है—(१) प्रागभाव, (२) ध्वंसाभाव, (३) भाव।^२

किसी कार्यद्रव्य (जैसे घड़ा) की उत्पत्ति के पूर्व मिट्टी में जो उसका अभाव था, वह भाव' कहलाता है। जैसे, फुम्हार मिट्टी से घड़ा बनाता है। यहाँ घड़ा बनने के पहले मिट्टी में जो उसका (घड़े का) अभाव था, वह प्रागभाव है। यह अभाव अनादिनाल से वर्तमान था। जब घड़ा बन गया तब भाव का अंत हो गया। इसलिए प्रागभाव अनादि और सांत कहा जाता है।

किसी उत्पन्न कार्यद्रव्यो के नष्ट हो जाने पर जो उसका अभाव हो जाता है वह ध्वंसा कहलाता है। जो घड़ा बनकर तैयार हुआ है वह कभी फूट भी जा सकता है। जब भाव घड़ा फूट जाता है, तब टूटे हुए टुकड़ों में घड़े का अस्तित्व नहीं रहता अर्थात् उसका अभाव हो जाता है। यह अभाव ध्वंसाभाव है। यह घड़ा फूटने के समय से उत्पन्न होता है। इस अभाव का कभी अंत नहीं हो सकता; अगर वह घड़ा सचमुच टूट गया तो फिर वही घड़ा तो लौट नहीं सकता। इसलिए भाव सादि और अनंत माना जाता है।

भाव पदार्थों के साथ यह बात सामान्य रूप से लागू होती है कि जिसकी उत्पत्ति होती का नाश भी होता है। अभाव पदार्थों के संबंध में इसका उलटा नियम लागू होता अर्थात् एक बार जो अभाव उत्पन्न होता है वह फिर नष्ट नहीं हो सकता। जो घड़ा टूट गया है ठीक वही घड़ा फिर नहीं बन सकता। इसलिए उस घड़े का ध्वंस होने से जो अभाव उत्पन्न हुआ है वह ध्वंस अनंत है।

वे वस्तुओं में त्रिकालिक (भूत, वर्तमान और भविष्यत्) संबंध के अभाव को भाव अत्यंताभाव कहते हैं। जैसे, वायु में रूप का अभाव। यह प्रागभाव और ध्वंसाभाव दोनों से भिन्न है। प्रागभाव उत्पत्ति से पूर्वकाल का है। ध्वंसाभाव विनाश के अनंतर काल का। परंतु अत्यंताभाव किसी विशेष

लिए, वैशेषिक सूत्र १।१।४, ६।१।१-१० किरणावली, न्यायकंदली।

लिए, भाषापरिच्छेद और मुक्तावली १२, तर्कभाषा, तर्कसंग्रह, तर्कामृत अध्याय १

काल को लेकर नहीं होता, वह शाश्वत (सर्वकालिक) बना रहता है। न तो इसकी उत्पत्ति होती है, न कभी उसका विनाश होता है। इस तरह अत्यन्तभाव अस्तित्व अनन्त होता है।

संसर्गाभाव का अर्थ है दो वस्तुओं में संबंध का अभाव। 'घट' का अर्थ है दो वस्तुओं का एक नहीं होना। जब एक वस्तु दूसरी वस्तु से भिन्न होती है तब उसका अर्थ यह होता है कि पहली वस्तु का दूसरी वस्तु के अन्वयोन्वाभाव अभाव है और दूसरी वस्तु का पहली के रूप में। घट (बर्तन) (कपड़ा) से भिन्न है। इसका अर्थ यह हुआ कि घट का घट के रूप में अभाव है, घट 'घट' नहीं है। इस प्रकार का भेदमूलक अभाव अन्वयोन्वाभाव कहलाता है।

संसर्गाभाव दो वस्तुओं के संसर्ग (संबंध) का अभाव है। इसलिए इसका उलटा होगा दोनो वस्तुओं का संसर्ग होना। इसके प्रतिफल अन्वयोन्वाभाव है एक वस्तु का दूसरी वस्तु के रूप में अभाव। इसलिए इस अभाव का उलटा होगा वस्तुओं का तादात्म्य (ऐक्य) होना। निम्नोक्त उदाहरणों से यह बात स्पष्ट हो गई। 'घरहे को सींग नहीं होती', 'बानू में तेल नहीं होता'—इन वाक्यों में घरहे और बानू और तेल में संबंध का अभाव सूचित किया गया है। इन वाक्यों का उलटा है 'घरहे को सींग होती है', 'बानू में तेल होता है'। अब ये वाक्य तीव्र—'गधा को सींग होता है', 'मक्का बादर नहीं है'—इन वाक्यों से गधे और घोड़े का, पड़े और बारहने प्रकट होता है। इन वाक्यों का उलटा होगा—'गधा घोड़ा है', 'मक्का बादर है'। तरह हम देखते हैं कि संसर्गाभाव संबंध (Relation) का अभाव है, अन्वयोन्वा तादात्म्य (Identity) का अभाव है। अत्यन्तभाव की तरह अन्वयोन्वा अनादि और अनन्त होता है।

३. सृष्टि और प्रलय

भारतीय दर्शन के अनुसार यह संसार (समस्त भौतिक जगत्) एक अनादि सीमास्थ है जो जीवों की उत्पत्ति और मूर्ति के हेतु रचा गया है। भारतीय दर्शन में ही धार्मिक दृष्टिकोण वैज्ञानिक में भी विद्यमान है। परमाणुवाद और प्रमाण का प्रतिपादन वैज्ञानिक इन प्रकार करता है। सभी कार्यरत चार प्रकार के परमाणुओं (पूर्ण, अर्ध, त्रैल और चतुर्) से बने हैं। इसलिए वैज्ञानिक मत को परमाणुवाद (Atomism) भी कहते हैं। परमाणुवाद जीवों और विमानों में ही नहीं हुआ बल्कि वे बसंत के प्रमाणों में हैं। इनके अन्तर्गत जीव प्राणि (पौधा, जंतु, मानव और अज्ञेय) के अन्तर्गत हैं। इसलिए अज्ञेय के परमाणुवाद का अर्थ पौधा, जंतु, मानव और अज्ञेय के अन्तर्गत है।

साधारण परमाणु भौतिकवाद (Materialism) के विचारों को लेकर भारत में १. वैज्ञानिक दार्शनिक धर्मशास्त्र (पृ. १८-२३), अज्ञेय दर्शन (पृ. २०-२४), अज्ञेय दर्शन

तक अनुसार अनादि काल से अनन्त दिक् (Space) में असंख्य परमाणुओं के भिन्न-भिन्न दिशाओं में घूमने के कारण उनके आकस्मिक संयोग के लिये और पारस्परिक फलस्वरूप यह संसार बनता और बदलता रहता है। परमाणुओं के परमाणुवाद में भेद की गति को निर्धारित करनेवासी कोई चेतन शक्ति नहीं है। जड़ परमाणु स्वतः घुमादारन्याय से एक साथ मिल जाते हैं और फिर लगे हो जाते हैं। उनका नियामक कोई चेतन पदार्थ नहीं बरं ग्रंथ प्राकृतिक नियम है।

वैशेषिक का परमाणुवाद आध्यात्मिक सिद्धांत पर अवलंबित है। इसके अनुसार परमाणुओं की गति का मूलधार ईश्वर है जो जीवों के अदृष्ट के अनुसार कर्मफल का भोग करने के लिए परमाणु की क्रियाओं को प्रवर्तित करता है। उसीकी इच्छा से सृष्टि और प्रलय होते हैं। दूसरे शब्दों में यों कहा जा सकता है कि यह विश्व मानो एक राजतंत्र पट्ट है जो एक बुद्धिमान् सम्राट् की इच्छा से इस प्रकार संचालित और नियंत्रित होता है कि इसमें सभी नागरिकों को अपनी-अपनी स्वतंत्रता और दायित्व के साथ अपनी-अपनी शान्ति और आत्मविकास करने का यथेष्ट अवसर मिलता है।

वैशेषिक का परमाणुवाद जगत् के उसी भाग के बारे में है जो अनित्य है अर्थात् जो कभी समय में उत्पन्न और विनष्ट होता है। जगत् के नित्य पदार्थों (आकाश, दिक्, जल, मन, आत्मा और भौतिक परमाणु) की न सृष्टि होती है न संहार। अणुओं के संयोग से कार्यद्रव्यों की उत्पत्ति और उनके विच्छेद से कार्यद्रव्यों का विनाश होता है। इन्हीं अनित्य द्रव्यों की सृष्टि और लय का भ्रम बतलाना परमाणुवाद का उद्देश्य है।

दो परमाणुओं का प्रथम संयोग द्व्यणुक कहलाता है। तीन द्व्यणुओं का संयोग त्र्यणुक या त्रसरेणु कहलाता है। वैशेषिक-मतानुसार यह सूक्ष्मतम कार्यद्रव्य है जो दृष्टि-धीन हो सकता है। परमाणु या द्व्यणुक इससे भी सूक्ष्म होने के कारण प्रत्यक्ष नहीं हो सकते। उनका ज्ञान अनुमान के द्वारा होता है।

समस्त भौतिक जगत् और उसके कार्यद्रव्य चार प्रकार के (पृथ्वी, जल, तेज और वायु के) परमाणुओं के द्व्यणुकों, त्र्यणुको तथा उनके बृहत्तर संयोगों के परिणाम हैं। परमाणुओं की गति या कर्म के फलस्वरूप ही उनके संयोग होते हैं। इस कर्म या गति का कारण क्या है? जगत् में जो क्रम या व्यवस्था रहने में आती है उसकी उपपत्ति किस प्रकार की जा सकती है? वैशेषिक इस प्रश्न का जो उत्तर देता है वह संक्षेप में यों है—जगत् में परमाणुओं के संयोगजन्य भौतिक कार्यद्रव्य भी हैं और शरीर, इंद्रिय, मन, बुद्धि और अहंकार से युक्त जीवात्मा भी हैं। ये दिक्, काल और आकाश में अवस्थित कार्य-कारण की शृंखला में बँधे हुए हैं। जीवात्मा अपनी बुद्धि, ज्ञान और कर्म के अनुसार सुख या दुःख का भोग करते हैं। पुण्य का फल सुख और पाप का फल दुःख होता है। इस तरह जीवात्मियों के सुख-दुःख केवल प्राकृतिक नियमों के अधीन नहीं, बल्कि कर्मफल के नियमों पर भी आश्रित हैं। इस नियम का सारांश है—जैसी

करनी, वैसी भरनी। प्राकृतिक कार्य-कारण के नियम का सारोत है—किन्ना काम कोई कार्य नहीं हो सकता। कमफल का नियम है—जो जरा करहि सो तम न करत।

वैशेषिक के अनुसार सृष्टि और संहार की प्रक्रिया यों है—सृष्टि और संहार के स महेश्वर हैं। वे ही अग्निस विश्व के स्वामी या सामक हैं। उन्हींकी इच्छा से सृष्टि

सृष्टि होती है, उन्हींकी इच्छा से प्रलय होता है। वे नर नरों तब ऐसा संसार बन जाता है जिसमें सभी जीव अपने-अपने स्वयं

सुख-दुःख का भोग कर सकें। जब उनकी इच्छा होती है तब वे इस जगत् को संहार

हैं। यह सृष्टि और लय का प्रवाह अनादि काल से चला आता है। इसलिये किसी को प्रथम सृष्टि नहीं कहा जा सकता। प्रत्येक सृष्टि के पूर्व लय की अवस्था रहती है, प्रत्येक लय के पूर्व सृष्टि की। सृष्टि का अर्थ है पुरातन कम का ध्वंस कर नवीन का निर्माण करना। जीवों के प्राक्तन कम (पुरातन पाप और पुण्य) को ध्यान में रखते हुए ही नव सृष्टि की रचना करने हैं। जब वे सृष्टि-रचना का संकल्प करते हैं तब जीवात्मकों

सदृष्टानुसार उनके भोग-साधन (अर्थात् शरीर और वाह्य इन्द्रिय) बनने लगते हैं। जीवात्मकों के सदृष्ट उन्हें (जीवों-को) उक्त दिशा में प्रवृत्त करने लगते हैं। परमाणुओं के संयोग से (द्रव्यणुक, इत्यणुक आदि वगैरे) वायु-महाभूत की उत्पत्ति होती

जो नित्य आकाश में निरंतर प्रवाहित होने लगता है। इसी तरह, जल-परमाणुओं संयोग से जल-महाभूत की उत्पत्ति होती है जो वायु में अवस्थित होकर जमीन द्वारा ग्रहीत होने लगता है। इसी तरह पृथ्वी के परमाणुओं में पृथ्वी का महाभूत उत्पन्न होता है

तब परमाणुओं में गति उत्पन्न होने से अज-महाभूत बनता है। ये दोनों अज-महाभूत अवस्थित रहते हैं। तदनंतर ईश्वर के अभिप्राय मात्र से विश्व का निर्माण शुरू

उत्पन्न हो जाता है, जो पामिव और तैजस परमाणुओं का बीजरूप है। इन वस्तुओं प्रज्ञा या विज्ञात्वा का अनंत ज्ञान, वैराग्य और ऐश्वर्य के भंडार हैं, सनातन कार्य

अर्थात् वे इन प्रकार एक पुनर्जी हैं कि पुरातन धर्म और अधर्म के समुदाय दोनों सुख-दुःख का भोग होता रहता है। यह गारा काम ईश्वर की इच्छा से होता है।

सृष्टि का अर्थ बहुत दिनों तक चलता रहता है। अतः यह अनंत का अर्थ सारी नहीं पट मनता। जिस तरह दिन भर कठिन परिश्रम करने के उपरांत रात में

सृष्टि और प्रलय विधान करने हैं, उसी तरह एक सृष्टि में मात्रा जीवों के सृष्टि करने और सुख-दुःख भोगने के उपरांत जीवों को मोक्ष-साधन करने का अवकाश मिल जाता है। यही प्रलय की अवस्था है। जिस तरह दिन के प

रात होता है, उसी तरह सृष्टि के बाद प्रलय होता है। दो प्रलयों के बीच जो एक सृष्टि होती है उसको 'चक्र' कहते हैं। एक चक्र के बाद दूसरा चक्र होता है, दूसरी चक्र के प

सीमागत। यह चक्रावृत्ति अनादि चलती रहता है। अतः सृष्टि के अविनाशिक स्वरूप सनातन का अर्थ यह है। यह गारा काम है और कभी-न-कभी दृष्टा का अर्थ है

१. अविनाशिक सृष्टि-चक्र नहीं चलता है। चक्रों को मात्रा अनंत मान लिया है।

हवात दृष्टांत के द्वारा समझी जा सकती है। मिट्टी के घड़े कुछ दिनों में नष्ट हो जाते हैं। वी तरह पहाड़ जो मिट्टी के बने हैं कभी-न-कभी नष्ट हो जाएंगे। जिस तरह कुएं और लाव सूखते हैं, उसी तरह कभी-न-कभी समुद्र भी सूख जाएंगे। जिस प्रकार दीपक जलता है, उसी प्रकार कभी-न-कभी सूर्य का प्रकाश भी बुझ जाएगा।

संसार का प्रलय इस क्रम से होता है—जब समयानुसार अन्यान्य जीवात्माओं की यह विश्वात्मा ब्रह्मा भी अपना शरीर छोड़ देते हैं, तब महेश्वर को संहार करने की इच्छा होती है। उनकी इच्छा के साथ ही जीवों के अदृष्ट अपने कार्य से विरक्त हो जाते हैं (कुछ माल के लिए नुप्त हो जाते हैं), और उनके शरीर और इंद्रियों के परमाणु बिखर कर भलग-भलग हो जाते हैं। इस प्रकार शरीर और देह का नाश हो जाने पर केवल पृथक्-पृथक् परमाणु रह जाते हैं। इसी प्रकार पृथ्वी, जल, तेज और वायु—ये चारो महाभूत भी अपने-अपने परमाणुओं में विभक्त हो जाते हैं और इनके विच्छिन्न हो जाने से महाभूत नष्ट हो जाता है। इस तरह क्रमशः पृथ्वी, जल, तेज और वायु—ये चारो महाभूत नष्ट हो जाते हैं। संसार के समस्त कार्य-द्रव्य, शरीर और इंद्रिय, सब तिरोहित हो जाते हैं। केवल चार भूतों (पृथ्वी, जल, तेज, वायु) के परमाणु, पाँच नित्य द्रव्य (दिक्, ल, आकाश, मन और आत्मा) तथा जीवात्माओं के धर्माधर्मजन्य भावना या संस्कार-वच जाते हैं (जिनको लेकर फिर भगली सृष्टि बनती है)।

जीवात्मा नित्य माने गए हैं। प्रलय में केवल शरीर का नाश होता है, आत्मा का नहीं।

४. उपसंहार

न्यायदर्शन की तरह वैशेषिक भी वस्तुवादी (Realistic) है। यह ईश्वर के साथ अनेक जीवात्माओं तथा परमाणुओं का अस्तित्व भी स्वीकार करता है। इस तरह यह ईश्वरवादी (Theistic) होते हुए भी अनेकवादी (Pluralistic) है। सभी प्रत्यक्ष वस्तुओं को भिन्न-भिन्न परमाणुओं के संयोग का परिणाम मानता है। किंतु ये परमाणुओं के पारस्परिक संयोग से जो सृष्टि उत्पन्न होती है, उसका आधार नैतिक (Moral) माना गया है। जीवात्माओं के अदृष्टानुसार ही उन्हें कर्मफल भोग कराने तथा तब उन्हें अपना स्वरूप ज्ञान कराने के निमित्त ही ईश्वर सृष्टि-रचना या संहार करता है। न्याय और वैशेषिक ईश्वर को सृष्टिकर्ता भी मानते हैं और साथ-ही-साथ जीवात्माओं स्वतंत्र सत्ता भी स्वीकार करते हैं। चैतन्य को वे आत्मा का आकस्मिक या औपाधिक मानते हैं (स्वाभाविक धर्म नहीं)। यहाँ कुछ कठिनाइयाँ उपस्थित होती हैं। यदि अन्य आत्मा का स्वाभाविक धर्म नहीं है तो फिर उसे विषयों का अनुभव कैसे होता है? वी तरह वैशेषिक के ईश्वर भी संसार और जीवात्माओं से परे हैं। जो लोग मोक्ष का ईश्वर-सायुज्य समझते हैं, उनकी धार्मिक भावना की संतुष्टि ऐसे ईश्वर से नहीं होती।

सृष्टि और प्रलय का सविस्तर वर्णन प्रशस्तपादाचार्य के पदार्थधर्मसंग्रह में पाया जाता है, जिसका आधार पौराणिक ज्ञान पड़ता है।

वैशेषिक परमाणुवाद यह कोरा सोफमत नहीं है जो केवल पृथ्वी, दल, तेज ही वायु के कणों से सारा संसार निर्मित समझता है। इसकी अपनी विशेषता है। इसी तरह यह मौक्तिकवाद भी नहीं जो संपूर्ण जड़ और चेतन जगत को भौतिक परमाणुओं के अणु का फल मात्र मानता है। वैशेषिक मन और आत्मा का पृथक् अस्तित्व मानता है। यह परमाणुवाद का ईश्वरवाद के साथ समन्वय करता है। ईश्वर सृष्टिकर्ता और फलदाता के रूप में स्वीकार किए गए हैं, परंतु परमाणुओं या जीवात्माओं के कणों के रूप में नहीं। वैशेषिक के ईश्वर सर्वनिष्ठात्मक है, सर्वश्रेष्ठ नहीं।

'पदार्थ' शब्द की रचना और प्रयोग समस्त संसार के दर्शन के इतिहास में एक बड़ा आविष्कार है। दर्शन के जितने आलोच्य विषय हैं, सभी को एक ही शब्द के द्वारा समझ करने का श्रेय महर्षि कणाद को है। दो हजार वर्षों से पहले कणाद ने जिस शब्द का प्रयोग किया था, उससे व्यापकतर शब्द का अभी तक किसीने प्रयोग नहीं किया, जिसमें परमाणवात्मक और अणुवात्मक, समस्त विषयों का समावेश हो। यह बहुत ही स्वाभाविक है कि पदार्थ शब्द को प्रायः सभी भारतीय दार्शनिकों ने अपना लिया है, वैशेषिक का प्रत्येक विभाग भी सूक्ष्मयुक्ति का एक आश्चर्य निदर्शन है। आधुनिक दर्शन में भी इसकी कुछ विलक्षणता है।

सांख्य दर्शन

१. विषय-प्रवेश

सांख्य दर्शन के रचयिता हैं महर्षि कपिल । सांख्य अत्यंत प्राचीन मत है । उसकी प्राचीनता इसी बात से सिद्ध होती है कि श्रुति, स्मृति, पुराण आदि समस्त पुरातन कृतियों में इस विचार-धारा की झलक दिखाई पड़ती है । सांख्य दर्शन का मूल ग्रंथ है कपिल का तत्त्व-समाज । यह अत्यंत ही संक्षिप्त और सारगर्भित है । अतः सांख्य शास्त्र का मर्म विस्तार-पूर्वक समझाने के लिए उन्होंने सांख्य-सूत्र नामक विशद ग्रंथ की रचना की । इसलिए सांख्य-दर्शन 'सांख्य-प्रवचन' नाम से भी प्रसिद्ध है । इसे 'निरीश्वर सांख्य' भी कहते हैं, क्योंकि महर्षि कपिल ने ईश्वरवाद की स्थापना नहीं की है । प्रायः उनका विचार था कि ईश्वर का अस्तित्व सिद्ध नहीं किया जा सकता । योग-दर्शन में ईश्वर का प्रतिपादन किया गया है । अतः उसे 'सैश्वर-सांख्य' कहते हैं ।

महर्षि कपिल की शिष्य-परंपरा में आसुरि और पंचशिखाचार्य के नाम विशेषतः उल्लेखनीय हैं । उन्होंने सांख्य-दर्शन पर सरल ग्रंथ लिखे थे ; परंतु वे काल के गर्भ में विलीन हो गए और अब उनका कुछ पता नहीं चलता । उनके बाद सांख्य का साहित्य सांख्य-दर्शन पर जो सबसे प्राचीन और प्रामाणिक ग्रंथ मिलता है वह है ईश्वर कृष्ण की सांख्य-कारिका । इसके अतिरिक्त, गौडपाद का सांख्य-कारिका-भाष्य, वाचस्पति की तर्क-कौमुदी, विज्ञान भिक्षु का सांख्य-प्रवचन-भाष्य और सांख्यसार भी सांख्य-दर्शन के महत्वपूर्ण ग्रंथ हैं ।

'सांख्य' नाम की उत्पत्ति कैसे हुई यह अज्ञात है । कुछ विद्वानों का मत है कि इसका संबंध 'संख्या' से है और इस दर्शन का यह नाम इसलिए पड़ा है कि इसमें तत्त्वों की संख्या निर्धारित की गई है ।^१ (१) भागवत में (३.३५) इसको 'तत्त्व संख्यान' (या तत्त्व गणन) कहा गया है । श्रीधर स्वामी इसकी टीका में सांख्य को 'तत्त्व-गणक' कहते हैं । दूसरा मत यह है कि 'संख्या' का अर्थ है सम्यग्-ज्ञान और इसी अर्थ में, यह दर्शन 'सांख्य' कहलाता है । (२) गीता में इसी अर्थ में सांख्य शब्द का बहुत प्रयोग है । न्याय-वैशेषिक की तरह सांख्य दर्शन का भी उद्देश्य है सभी दुःखों से मुक्ति पाने के निमित्त तत्त्व-ज्ञान की प्राप्ति । इसमें आत्मा के

१ संख्या प्रकुर्वन्ते चैव, प्रकृति च प्रचक्षते ।

तत्त्वानि च चतुर्विंशत् तेन सांख्याः प्रकीर्तिताः ॥

—प्रवचन भाष्य की भूमिका से उद्धृत ।

दही जब बनेगा तब दूध ही से और तेल जब निकलेगा तब बीज ही से । मिट्टी से दही नहीं बन सकता और न बालू से तेल निकल सकता है । इससे सूचित होता है कि विशेष कार्य विशेष कारण में (पहले ही से) मौजूद रहता है । नहीं तो किसी भी कारण से किसी भी कार्य की उत्पत्ति संभव होती । बसो हालत में तेली को तेल तैयार करने के लिए तिल या सरसों की जरूरत नहीं पड़ती, यह चाहे जिस चीज से (मिट्टी या कंकड़ से) तेल निकाला । (३) केवल समर्थ कारण से ही अभीष्ट कार्य की प्राप्ति हो सकती है । इससे सिद्ध होता है कि कार्य सूक्ष्मरूप से अपने कारण में विद्यमान था । अर्थात् कार्य उत्पन्न होने से पूर्व अव्यक्त अवस्था में रहता है । (४) यदि कार्य सचमुच कारण में अविद्यमान था तो इसका अर्थ यह होता कि अस्त से सत् की उत्पत्ति होती है (अर्थात् शून्य से किसी वस्तु का प्रादुर्भाव हो जाता है) जो सर्वथा असंभव है । (५) वस्तुतः कार्य कारण से नहीं, किन्तु अभिन्न है । एक ही वस्तु की अव्यक्त और व्यक्त अवस्थाओं को हम क्रमशः कारण कार्य के नाम से पुकारते हैं । सूक्ष्म दृष्टि से देखने पर कपड़ा अपने धागों से पृथक् नहीं है और न टेबल अपनी लकड़ी से भिन्न है । मिट्टी का घड़ा वस्तुतः मिट्टी ही है रत्नर की मूर्ति वस्तुतः रत्नर ही ।

इन सब बातों से सांख्य इस निष्कर्ष पर पहुँचता है कि कार्य अपनी अभिव्यक्ति से ही कारण में विद्यमान रहता है । इसी सिद्धांत को सत्कार्यवाद कहते हैं ।

सत्कार्यवाद के दो रूप हैं—(१) परिणामवाद और (२) विवर्तवाद । प्रथम (परिणामवाद) के अनुसार, कार्य की उत्पत्ति का अर्थ है कारण का सचमुच रूपांतरित होना । जैसे दूध का परिणाम दही है, मिट्टी का परिणाम घड़ा ।
कार्यवाद
दो रूप
यहाँ दूध और मिट्टी के वास्तविक रूपांतर या विचार होने से ही दही या घड़े का प्रादुर्भाव होता है । यह सांख्य का मत है । द्वितीय (विवर्तवाद) अद्वैत वेदांत का है । उसका कहना है कि कारण में जो विकार या रूपांतर परिलक्षित होता है वह वास्तविक नहीं, एक आभास मात्र है । जब रस्सी देखने साँप का आभास होता है तो रस्सी यथार्थतः साँप में परिणत नहीं हो जाती । रस्सी में जब साँप की प्रतीति मात्र होती है, साँप की सत्ता उसमें नहीं आ जाती । इसी प्रकार जो ना विकार हमें परिलक्षित होते हैं वे भ्रम या आभास मात्र हैं । यथार्थतः ब्रह्म का रूपांतर ही होता है । यह शाश्वत रूप से एक-सा बना रहता है । फिर भी हमें वह नामरूपात्मक वस्तु के रूप में बदलता हुआ-सा मालूम पड़ता है । इस मत के अनुसार कार्य कारण का वास्तविक रूपांतर नहीं, बल्कि विवर्त (appearance) मात्र है ।

(२) प्रकृति और उसके तीन गुण

सांख्य परिणामवाद (यथार्थ विकार) को सिद्ध मानता है । यह सिद्धांत अंततः कि ऐसे मूल उपादान पर ले जाता है जिसका विकार यह सारा संसार है । संसार की सभी वस्तुएँ—शरीर, इंद्रिय, मन, बुद्धि, समेत—कार्यद्रव्य हैं जो कतिपय उपादानों के संयोग से देखिए, कारिका और कौमुदी ३।१०।१६, प्रवचन भाष्य और वृत्ति १।११०, १।११२२-३७

विषय में जितना उच्च कोटि का विचार किया गया है उतना प्रायः वेदात् को छोड़कर और किसी दर्शन में नहीं। इसलिए आत्मविषयक सम्यग्-ज्ञान के अर्थ में भी 'सांख्य' नाम समीचीन जान पड़ता है। सांख्य दर्शन द्वितत्त्व (Dualism) का प्रतिपादन करता है जहाँ न्याय और वैशेषिक अनेक पदार्थों—परमाणुओं, मणों और आत्माओं—को वस्तु स्वीकार करता है, वहाँ सांख्य केवल दो मूलतत्त्व मानता है—प्रकृति और पुरुष। इनका क्या स्वरूप है और इनसे सृष्टि का कैसे विकास होता है इसकी विवेचना आगे की जाएगी।

२. सांख्य दर्शन के सिद्धांत

(१) सत्कार्यवाद

सांख्य दर्शन का मुख्य आधार है सत्कार्यवाद। प्रश्न यह है कि कार्य की सत्ता उस उत्पत्ति के पूर्व कारण में रहती है या नहीं। न्याय-वैशेषिक और बौद्ध दर्शन उत्तर देते हैं—
नहीं। यदि उत्पत्ति के पूर्व ही कार्य की सत्ता विद्यमान थी तब निश्चय ही उत्पन्न होने का अर्थ ही क्या रह जाता है? और निमित्त कारण और बौद्ध दर्शन प्रयोजन ही क्या रह जाता है? यदि मिट्टी में घड़ा पहले ही से मौजूद था तो फिर कुम्हार को मेहनत करने और चाक घुमाने की जरूरत है? इसके अलावे यदि कार्य पहले ही उपादान कारण मौजूद था तो फिर हम कारण और कार्य का भेद किस आधार पर करते हैं? मिट्टी में घड़ा दोनों के लिए एक ही नाम का प्रयोग क्यों नहीं करते? मिट्टी का लोढ़ा ही घड़े का काम क्यों नहीं देता? यदि यह कहा जाए कि दोनों में (मिट्टी और घड़े में) आकार (Form) को लेकर भेद है, तब तो यह स्वीकार करना होगा कि कार्य में कोई वस्तु (विशेष प्रादुर्भाव) ऐसी है जो कारण में नहीं थी, अर्थात् कार्य वास्तविक रूप से कारण में विद्यमान नहीं था यह सिद्धांत (अर्थात् कार्य अपनी उत्पत्ति से पूर्व कारण में विद्यमान नहीं रहता है) 'असत्कार्यवाद' कहलाता है।

सांख्य असत्कार्यवाद का खंडन करते हुए सत्कार्यवाद का प्रतिपादन करता है। इसके लिए ये युक्तिर्था दी जाती हैं—(१) यदि कार्य वस्तुतः कारण में अविद्यमान रहे तो किसी भी प्रयत्न से उसका आविर्भाव नहीं होता। क्या तेल से तेल निकाला जा सकता है? या आकाश को भयंकर प्रयत्न से तैयार किया जा सकता है? तिल को पेरने से तेल निकलता है क्योंकि तिल में पहले ही से तेल मौजूद है। वह विशेष अवस्था (जैसे कोल्हू में पेरने पर) प्रकट होता है। इसलिए निमित्त कारण का काम इतना ही नहीं कि वह उपादान कारण में अप्रत्यक्ष रूप में वर्तमान कार्य को प्रत्यक्ष कर दे। दूसरे में, कर्ता के व्यापार से जिस कार्य की उत्पत्ति होती है वह वस्तुतः अभिव्यक्ति मात्र है। (२) देखने में आता है कि किसी सामान्य कार्य का प्रादुर्भाव सामान्य कारण से ही होता है। जैसे

दही जब बनेगा तब दूध ही से और तेल जब निकलेगा तब बीज ही से। मिट्टी से दही नहीं बन सकती और न चालू से तेल निकल सकता है। इससे सूचित होता है कि विशेष कार्य विशेष कारण में (पहले ही से) मौजूद रहता है। नहीं तो किसी भी कारण से किसी भी कार्य की उत्पत्ति संभव होती। वैसे हात में तैली को तेल तैयार करने के लिए तिल या उसी की जरूरत नहीं पड़ती, वह चाहे जिस चीज से (मिट्टी या कंकड़ से) तेल निकालेता। (३) केवल समय कारण से ही अभीष्ट कार्य की प्राप्ति हो सकती है। इससे यह सिद्ध होता है कि कार्य सूक्ष्मरूप से अपने कारण में विद्यमान था। अर्थात् कार्य उत्पन्न होने से पूर्व अव्यक्त अवस्था में रहता है। (४) यदि कार्य सचमुच कारण में अव्यक्त होता तो इसका अर्थ यह होता कि असत् से सत् की उत्पत्ति होती है (अर्थात् शून्य से किसी वस्तु का प्रादुर्भाव हो जाता है) जो सर्वथा असंभव है। (५) वस्तुतः कार्य कारण से भिन्न नहीं, किंतु अभिन्न है। एक ही वस्तु की अव्यक्त और व्यक्त अवस्थाओं को हम क्रमशः कारण कार्य के नाम से पुकारते हैं। सूक्ष्म दृष्टि से देखने पर कपड़ा अपने धागों से सूक्ष्म वस्तु नहीं है और न टेबल अपनी लकड़ी से भिन्न है। मिट्टी का घड़ा वस्तुतः मिट्टी ही है और पत्थर की मूर्ति वस्तुतः पत्थर ही।

इन सब बातों से सांख्य इस निष्कर्ष पर पहुँचता है कि कार्य अपनी अभिव्यक्ति से भी कारण में विद्यमान रहता है। इसी सिद्धांत को सत्कार्यवाद कहते हैं।

सत्कार्यवाद के दो रूप हैं—(१) परिणामवाद और (२) विवर्तवाद। प्रथम (परिणामवाद) के अनुसार, कार्य की उत्पत्ति का अर्थ है कारण का सचमुच रूपांतरित होना। जैसे दूध का परिणाम दही है, मिट्टी का परिणाम घड़ा। यहाँ दूध और मिट्टी के वास्तविक रूपांतर या विचार होने से ही दही या घड़े का प्रादुर्भाव होता है। यह सांख्य का मत है। द्वितीय (विवर्तवाद) अद्वैत वेदांत का है। उसका कहना है कि कारण में जो विकार या रूपांतर परिलक्षित होता है वह वास्तविक नहीं, एक आभास मात्र है। जब रस्सी देखने साँप का आभास होता है तो रस्सी यथार्थतः साँप में परिणत नहीं हो जाती। रस्सी में वास्तविक साँप की प्रतीति मात्र होती है, साँप की सत्ता उसमें नहीं आ जाती। इसी प्रकार जो ज्ञाना विकार हमें परिलक्षित होते हैं वे भ्रम या आभास मात्र हैं। यथार्थतः ब्रह्म का रूपांतर नहीं होता। वह शाश्वत रूप से एक-सा बना रहता है। फिर भी हमें वह नामरूपात्मक रूप के रूप में बदलता हुआ-सा भाव पड़ता है। इस मत के अनुसार कार्य कारण का वास्तविक रूपांतर नहीं, बल्कि विवर्त (appearance) मात्र है।

(२) प्रकृति और उसके तीन गुण

सांख्य परिणामवाद (यथार्थ विकार) को सिद्ध मानता है। यह सिद्धांत अंततः एक ऐसे मूल उपादान पर ले जाता है जिसका विकार यह सारा संसार है। संसार की सभी वस्तुएँ—शरीर, इंद्रिय, मन, बुद्धि, समेत—कार्यद्रव्य हैं जो कतिपय उपादानों के संयोग

१ देखिए, कारिका और कीमुदी ३।१०।१६, प्रवचन भाष्य और वृत्ति १।११०, २।१।१२२-३७

से उत्पन्न होते हैं। यह जगत् कार्यकारणों का संतान या प्रवाह है, अतः इस मूल कारण होना आवश्यक है। यह कारण क्या है? यह वास्तव में न तो आत्मा या पुरुष नहीं माना जा सकता क्योंकि वह वास्तव में न तो किसी वस्तु का कार्य होता है न कारण। इसलिए संसार का वास्तविक कारण आत्मा या चैतन्य से इतर वस्तु (जड़ पदार्थ)—छूटना होगा। चार्वाक, बौद्ध, जैन तथा न्याय-वैशेषिक मतों के अनुसार, पृथ्वी, जल, तेज और वायु के परमाणु ही समस्त सांसारिक विषयों के कारण-स्वरूप हैं। परंतु सांख्य इस बात से सहमत नहीं होता। उसका कहना है कि मन, बुद्धि, अहंकार जैसे सूक्ष्म सत्त्वों की उत्पत्ति भौतिक परमाणुओं से नहीं हो सकती अतएव हमें ऐसा मूल कारण खोजना चाहिए जिससे केवल सूक्ष्म पदार्थों (जैसे मिट्टी, पत्त, पेड़, पहाड़) की ही उत्पत्ति संभव नहीं हो, बल्कि सूक्ष्म सत्त्व (जैसे मन, बुद्धि, अहंकार) भी उत्पत्ति हो सके। ऐसा देखा जाता है कि कारण कार्य की अपेक्षा सूक्ष्म और सूक्ष्म व्याप्त रहता है। इसलिए संसार का मूल कारण ऐसा होना चाहिए जो जड़ होने के साथ ही सूक्ष्मातिसूक्ष्म हो, जो अनादि, अनंत और व्यापक रूप से जगत् के पदार्थों का कारण हो, जिससे समस्त विषय उत्पन्न होते रह सकें। इसी मूल कारण को सांख्य द्वांन 'प्रकृति' कहता है। यह सभी विषयों का मूल कारण है। अतः यह स्वयं अनादि है।

समस्त विषयों का अनादि मूल-स्रोत होने के कारण यह प्रकृति नित्य और अविनाशिक है क्योंकि सापेक्ष और अनित्य पदार्थ जगत् का मूल कारण नहीं हो सकता। मन, बुद्धि और अहंकार जैसे सूक्ष्म कार्यों का आधार होने के कारण प्रकृति एक गहन, अनंत और सूक्ष्मातिसूक्ष्म शक्ति है जिसके द्वारा संसार की सृष्टि और लय का चक्र-प्रवाह निरंतर चलता रहता है।

संसार का मूलभूत सूक्ष्म कारण प्रकृति है, यह इन युक्तियों के बल पर सिद्ध हो जाता है—(१) संसार के समस्त विषय—बुद्धि से लेकर पृथ्वी पर्यंत—देश-काल, परिच्छिन्न (सीमित) और कारणापेक्ष (पूर्ववर्ती कारण पर निर्भर) प्रकृति के अंतर्गत होते हैं। इसलिए उनका मूलभूत कारण अपरिच्छिन्न और नित्य होना चाहिए। (२) संसार के समस्त विषयों का यह सामान्य कारण है कि वे सुख-दुःख या मोह (उदासीनता) उत्पन्न करते हैं। प्रकृति सूचित होता है कि उनके मूलभूत कारण में भी ये तीनों गुण मौजूद रहने चाहिए। (३) सभी कार्य ऐसे कारणों से उत्पन्न होते हैं, जिनमें वे (कार्य) अव्यक्त वा बीजरूप से निहित थे। इसलिए विषय-जगत् जो कार्यों का समूह है अव्यक्त रूप से किसी बीजरूप में जगत् में निहित रहना चाहिए। (४) कार्य कारण से उत्पन्न होता है और नष्ट होने पर पुनः उसमें विभिन हो जाता है। अर्थात् कार्य का प्रादुर्भाव कारण से होता है और पुनः विनाश भी कारण में ही होता है। इस तरह, प्रत्यक्ष विषय अपने-अपने विशिष्ट कारण से उत्पन्न होते हैं। वे विशिष्ट कारण भी अपर सामान्य कारणों से उत्पन्न होते हैं। इस तरह ऊपर चढ़ते-चढ़ते हम एक मूल कारण पर पहुँच जाते हैं जो जगत् का मादिक कारण है।

इसी तरह, प्रसयावस्था में भौतिक पदार्थ परमाणुओं में खीन हो जाते हैं। परमाणु

वस्तुओं में लीन हो जाते हैं। इसी तरह सभी वस्तुएँ अव्यक्त प्रकृति में लीन हो जाती हैं। इस प्रकार भ्रंत में एक निरूपेण निःसीम व्यापक मूल कारण बच जाता है जो आत्मा के प्रतिरहित संसार की सभी वस्तुओं को अपने अंतर्हित कर लेता है। संपूर्ण अनात्मा (जड़) जगत् के इस सूक्ष्म कारण को सांख्य में प्रकृति, प्रधान, अव्यक्त आदि नाम दिए गए हैं। प्रकृति किसी कारण का कार्य नहीं है। वह शाश्वत है। यदि मूल प्रकृति का भी कारण कल्पित किया जाए तो पुनः उस कारण का भी कारण कल्पित करना पड़ेगा, इस प्रकार अनवस्था प्रसंग (Infinite Regress) आ जाएगा। कार्य कारण की श्रृंखला में हमें नहीं-नहीं जाकर तो रुकना पड़ेगा। जहाँ जाकर हम रुकेंगे और कहेंगे कि यह आदि कारण है, वहीं उस आदि कारण को सांख्य परा या मूला प्रकृति^१ के नाम से पुकारता है।

सत्त्व, रज और तम, ये तीन गुण प्रकृति में रहते हैं। इन तीन गुणों की साम्यावस्था का ही नाम प्रकृति है। ये गुण क्या हैं? यहाँ गुण का अर्थ धर्म नहीं। सत्त्व, रज और तमोऽगुण प्रकृति का विश्लेषण करने पर हम उसमें तीन प्रकार के द्रव्य पाते हैं। तमोऽगुण उन्हीं के नाम त्रिगुण हैं। भ्रतः सत्त्व, रज और तम, ये मूलद्रव्य प्रकृति के उपादान तत्त्व हैं। ये 'गुण' इसलिए कहलाते हैं कि ये रस्सी के तीनो गुणों (रेशों) की तरह आपस में मिलकर पुरुष के लिए बंधन का काम करते हैं। अथवा इसलिए कि ये पुरुष के उद्देश्य-साधन के लिए 'गौण' रूपा से सहायक हैं।^२

गुण प्रत्यक्ष नहीं देखे जाते। उनके कार्यों (सांसारिक विषयों) को देखकर उनका अनुमान किया जाता है। कार्य कारण का तादात्म्य संबंध रहता है। इसलिए विषय-रूपी कार्यों का स्वरूप देखकर हम गुणों का स्वरूप अनुमान करते हैं। गुणों के लिए संसार के समस्त विषय—सूक्ष्म बुद्धि से लेकर स्थूल पत्थर, लकड़ी पर्यंत—में तीन गुण पाए जाते हैं जिनके कारण वे सुख-दुःख या मोह उत्पन्न करनेवाले होते हैं। एक ही वस्तु एक के मन में सुख, दूसरे के मन में दुःख और तीसरे के मन में औदासीन्य भाव की सृष्टि करती है। जैसे, एक ही संगीत के रसिक को आनंद, बीमार को कष्ट और भैंस को हर्ष या विषाद कुछ भी नहीं होता। वही जज का फैसला एक पक्ष के लिए आनंददायक, दूसरे पक्ष के लिए कष्टदायक और गैर लोगों के लिए कुछ भी नहीं होता। वही नदी सैर करनेवाले के लिए आनंद की वस्तु है, डूबनेवाले के लिए मृत्यु-स्वरूप है और उसमें रहनेवाले जानवरों के लिए साधारण वस्तु है। कार्य का गुण कारण में वर्तमान रहता है। इससे यह सूचित होता है कि विषयों के मूल कारण में भी ये सुख-दुःख और मोह के तत्त्व विद्यमान हैं। ये तीनों तत्त्व क्रमशः सत्त्वगुण, रजोगुण और तमोगुण कहलाते हैं। ये ही तीनों गुण प्रकृति के मूल तत्त्व हैं जिनसे संसार के समस्त विषय बनते हैं।

सत्त्वगुण लघु, प्रकाशक और इष्ट (आनंदरूप) होता है। ज्ञान में जो विषय-प्रकाशकत्व होता है, इन्द्रियों में जो विषय-प्राप्ति होती है, वह सब सत्त्वगुण ही के कारण

१ देखिए प्रवचन भाष्य १।६७-६८, १।७६-७७, ६।३६
२ 'गुण' शब्द के कई अर्थ होते हैं—धर्म, छोरी, प्रगौण, सहकारी।

मम, बुद्धि, तेज का प्रकाश, दर्पण या काँच की प्रतिबिम्ब

हैं। इसी तरह, जहाँ-जहाँ लघुतः सत्त्व गुण का स्वरूप दिशा में गमन (ऊपर की ओर ज- अग्निज्वाला का ऊपर उठना या मन की उत्पत्ति) वह सब सत्त्व के कारण होता है। इसी तरह सभी प्रकार के आनंद (जैसे, हर्ष, संतोष, तृप्ति, वन् आदि), विषय और मन में अवस्थित सत्त्वगुण की बदीलत होते हैं।

रजोगुण क्रिया का प्रवर्तक होता है। यह स्वयं चल होता है और अन्य वस्तुओं भी चलाता है। यह चल (गतिशील) होने के साथ-साथ उपप्लम्भक (उत्तेजक) भी होता है। रजोगुण के कारण ही हवा बहती है, इंद्रिय विषयों की च- रजोगुण का दोड़ते हैं और मन चंचल हो उठता है। सत्त्व और तम दोनों स स्वरूप निष्क्रिय होते हैं। वे रजोगुण की सहायता से ही प्रवर्तित होते। रजोगुण दुःखात्मक होता है। जितनी तरह के दुःखानुभव (भारी वलेश या मानसिक कष्ट) होते हैं, वे रजोगुण के कार्य हैं।

तमोगुण गुरु (भारी) और अवरोधक (रोकनेवाला) होता है। यह सब का उलटा है। यह प्रकाश का आवरण करता है। यह रजोगुण की क्रिया का अवरोध करता है जिसके कारण वस्तुओं की तमोगुण का जड़ता और निष्क्रियता का प्रतीक है। स्वरूप आदि का प्रकाश फीका पड़ने से मूर्खता या अंधकार की उत्पत्ति है। यह मोह या अज्ञान का जनक है। यह क्रिया की गति भग कर निद्रा, तंद्रा या आलस्य उत्पन्न करता है। यह अवसाद या आदासीन्य का कारण। सत्त्वगुण को शुक्ल (उजला), रजोगुण को रक्त (लाल) और तमोगुण को कृष्ण (काल कल्पित किया गया है।

तीनों गुणों में परस्पर-विरोध भी है और सहयोग भी। वे सर्वदा एक साथ— दूसरे से अविच्छेद्य रहते हैं। उनमें केवल एक ही स्वतः (बिना शेष दो की सहायता से) कोई कार्य उत्पन्न नहीं कर सकता। जिस प्रकार तेल, बत्ती तीनों गुणों का भाग, इन तीनों भिन्न-भिन्न और विरुद्ध-कोटिक वस्तुओं के सहयोग दीपक जलता है, उसी प्रकार भिन्न-भिन्न गुण विरुद्ध-कोटिक होते भी पारस्परिक सहयोग से सांसारिक विषयों को उत्पन्न करते हैं। तरह, संसार की छोटी-बड़ी, स्थूल-सूक्ष्म, सभी वस्तुओं में ये तीनों गुण मौजूद रहते। इनमें प्रत्येक गुण एक दूसरे को दबाने की कोशिश करता है। जो गुण अधिक प्रबल होता उसीके अनुसार वस्तु का स्वरूप निर्धारित होता है। शेष दो गुण उस वस्तु में गौण रूप रहते हैं। संसार में कोई भी वस्तु ऐसी नहीं जिसमें न्यूनाधिक परिमाण में इन तीनों गुण का सम्मिश्रण नहीं हो। उन्हीं गुणों के अनुसार विषयों का विभाग तीन वर्गों में किया जा है—इष्ट, धनिष्ट और तटस्थ।

तीनों गुण निरंतर परिवर्तनशील हैं। विकार या परिणाम उनका स्वभाव ही है, इसलिए वे एक क्षण भी अविकृत रूप में नहीं रहते। गुणों में दो तरह के परिणाम होते हैं। प्रत्यावस्था में प्रत्येक गुण दूसरों से चिचकर स्वतः अपने में परिणत हो जाता है, अर्थात् सत्त्व सत्त्व में, रज रज में और तम तम में परिणत हो जाता है। इस प्रकार का परिणाम सरूप परिणाम कहलाता है। प्रत्यक्षा में गुणों से कोई कार्य उत्पन्न नहीं हो सकता, क्योंकि वे पुनः रहकर कुछ नहीं करते। जब तक गुण आपस में नहीं मिलते और उनमें एक प्रबल नहीं होता तब तक उनसे किसी विषय की उत्पत्ति नहीं हो सकती। सृष्टि के पूर्व तीनों गुण साम्यावस्था में रहते हैं अर्थात् अस्फुटित रूप से ऐसे अव्यक्त पिंडरूप में रहते हैं जिसमें न रूपांतर है, न शब्द, न रूप, रस या गंध होता है और न कोई विषय होता है। यही साम्यावस्था सांध्य की स्थिति है। दूसरे प्रकार का परिणाम तब उत्पन्न होता है जब गुणों में से एक प्रबल होता है और शेष दो उसके अधीन हो जाते हैं। जब ऐसा होता है, तब विषयों की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार का परिणाम विरूप परिणाम कहलाता है। इसीसे सृष्टि का प्रारंभ होता है।

(३) पुरुष या आत्मा

सांध्य दर्शन का एक तत्त्व है प्रकृति, दूसरा तत्त्व है पुरुष (आत्मा)। आत्मा का अस्तित्व निर्विवाद है। 'मैं हूँ' अथवा 'यह मेरा है'—ऐसा प्रत्येक व्यक्ति अनुभव करता और बोलता है। 'मैं' और 'मेरा' ये सभी व्यक्तियों के सहज स्वाम्याधिक अनुभव हैं जिनके लिए प्रमाण देने की आवश्यकता नहीं। वस्तुतः कोई भी व्यक्ति अपना अस्तित्व अस्वीकार नहीं कर सकता, क्योंकि अस्वीकार करने के लिए भी चेतन आत्मा की आवश्यकता है। इसलिए सांध्य का कहना है कि आत्मा (पुरुष) का अस्तित्व स्वयंसिद्ध (स्वतः प्रमाण) है और इसकी सत्ता का किसी प्रकार खंडन नहीं किया जा सकता।

जहाँ आत्मा के अस्तित्व के संबंध में ऐकमत्य है वहाँ भी आत्मा के स्वरूप के विषय में मत-मतांतर है। कुछ लोग (चार्वाक या भौतिकवाद के अनुयायी) स्थूल शरीर को ही आत्मा मानते हैं, कुछ लोग इंद्रियों को, कुछ लोग प्राणों को, कुछ लोग मन को। बौद्धमतावलंबी प्रभृति कुछ दार्शनिक आत्मा को विज्ञान का प्रवाह मात्र समझते हैं। न्याय-वैशेषिक तथा प्राभाकर मतों के अनुसार आत्मा एक अचेतन द्रव्य है जो विशेष अवस्थाओं में चैतन्य का आधार होता है। इसके विपरीत भाट्ट मीमांसकों का कहना है कि आत्मा एक चेतन पदार्थ है जो अज्ञान के आवरण से आच्छादित रहता है, इसलिए हमें अपने विषय में जो ज्ञान होता है वह अधूरा और एकांगी रहता है। अद्वैत वेदांत का मत है कि आत्मा शुद्ध चैतन्य है। एक ही आत्मा भिन्न-भिन्न-शरीरों में अवस्थित है। यह शुद्ध-बुद्ध-मुक्त और नित्य अनन्तस्वरूप है। इसलिए वेदांती आत्मा को सच्चिदानंद कहते हैं।

देखिए, वेदांतसार ५१-५६, कारिका और कौमुदी १७-२०, प्रवचन-भाष्य और सूक्ति ११६६, ११९३-६४, ११६१-६८

सांख्य मत के अनुसार, आत्मा (पुरुष) शरीर, इंद्रिय, मन और बुद्धि से भिन्न यह सांसारिक विषय नहीं है। अस्तित्व, स्नायु-मंडल या अनुभव-समूह को आत्मा समझा जाता है। आत्मा वह शुद्ध चैतन्य स्वरूप है जो सर्वदा ज्ञाता के रूप में रहता है, कभी ज्ञान का विषय नहीं हो सकता। यह चैतन्य आधारभूत द्रव्य नहीं, किंतु स्वतः चैतन्य-स्वरूप है। चैतन्य इस गुण नहीं, स्वभाव है। सांख्य वेदांत की तरह आत्मा को आनंद-स्व नहीं मानता। आनंद और चैतन्य दो भिन्न-भिन्न वस्तुएँ हैं, जो

उन्हें एक ही पदार्थ का सत्त्व मानना उचित नहीं। की परिधि से परे और शुद्ध चैतन्य-स्वरूप है। हाँ, ज्ञान के विषय बदलते रहते हैं। एक के बाद दूसरा विषय आता है। परंतु आत्मा चैतन्य का प्रकाश स्थिर रहता है, वह नहीं बदलता। आत्मा में कोई क्रिया नहीं होती वह निष्क्रिय और अविकारी होता है। वह स्वयंभू, नित्य और सर्वव्यापी सत्ता है, जो विषयों से असंपृक्त और राग-द्वेष से रहित है। जितने कर्म या परिणाम हैं, जितने दुःख हैं, वे सभी प्रकृति और उसके विकारों (जैसे शरीर, मन, बुद्धि, आदि) के फल हैं। आत्मा को शरीर, इंद्रिय, मन या बुद्धि समझ लेना सरासर भ्रम है। जब ऐसे भ्रमों का कारण पुरुष अपने को शरीर या इंद्रिय (अथवा मन या बुद्धि) समझ बैठता है, तब भ्रमासित होता है कि वह कर्म या परिवर्तन के प्रवाह में पड़कर नाना प्रकार के दुःख, क्लेशों के दलदल में फँस गया है।

सांख्य में द्रष्टा पुरुष के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए ये युक्तियाँ दी जाती हैं। (१) घर, घड़ा, कपड़ा आदि संसार के सावयव द्रव्य (संघात) परार्थ (या दूसरे के लिए) हैं। ये अपने लिए नहीं। ये जिनके उद्देश्य के साधन हैं, वे अपने आत्मा के अस्तित्व नहीं हो सकते। अचेतन का कोई उद्देश्य ही नहीं। अतः संपत्तियों के लिए प्रमाण, अतिरिक्त चेतन पुरुष अवश्य है। (२) ये पुरुष अपने साधन-सत्त्व विषयों से सर्वदा भिन्न हैं। अर्थात् विषयों की तरह वे उन सावयव नहीं हैं (क्योंकि ऐसा होने से वे भी किसीके लिए साधन बन जाते)। (३) जब द्रव्य किसी चेतन सत्ता के द्वारा ही निर्गन्धित होते हैं। जैसे, मशीन सभी काम करती है उसकी गतिविधि का नियामक कोई कारीगर रहता है। इसी तरह जब प्रकृति अपने-अपने विकार विना पुरुषों की सहायता से सृष्टि रचना नहीं कर सकती। उनकी क्रिया का निर्देशक (चेतन पुरुष) होना आवश्यक है। (४) संसार भोग्य पदार्थों (भोग्य-पदार्थों) में भरा है। यदि कोई उनका चेतन भोक्ता (भोग करनेवाला) नहीं रहे तो फिर वह भोग कैसे संभव होगा? (५) जगत् में कम से कम कुछ पुरुष ऐसे हैं जो दुःखों के प्रत्यक्ष मुक्ति पाने के लिए वास्तविक प्रयत्न करते हैं। सांसारिक विषयों के लिए यह संभव नहीं क्योंकि वे स्वतः दुःख के कारण होते हैं, न कि उनकी निवृत्ति के। इसलिए दुःखमय जगत् से परे, आत्मा या अशरीरी पुरुष है, ऐसा मानना आवश्यक है। नहीं तो मोक्ष, मुक्ति (मोक्ष पाने की इच्छा) और जीवन्मुक्त महात्मा इन सब शब्दों का अर्थ ही नहीं रह जाता।

अद्वैत, वेदांत का मत है कि एक ही आत्मा सभी जीवों में व्याप्त है। सांख्य इस मत को नहीं मानता। उसका कहना है कि प्रत्येक जीव का पुरुष-पुरुष-आत्मा का आत्मा है। संसार में अनेक पुरुषों या आत्माओं का होना इन युक्तियों से सिद्ध होता है—(१) भिन्न-भिन्न व्यक्तियों के जनन-मरण में, ज्ञान और कर्म में, स्पष्ट अंतर पाया जाता है। एक के जन्म (या मृत्यु) होने से सभी का जन्म (या मृत्यु) नहीं हो जाता। एक के अंधे या बधिर होने से भी अंधे या बधिर नहीं हो जाते। यदि जीवों में एक ही आत्मा का अस्तित्व होता तो एक के जन्म-मरण से सबका जन्म-मरण हो जाता, एक के अंधे-बधिर होने से सब अंधे-बधिर हो जाते। परंतु ऐसा नहीं होता। इससे सूचित होता है कि आत्मा एक नहीं, अनेक है। (२) यदि सभी जीवों में एक ही आत्मा रहता तो एक में कोई क्रिया होने से सबमें घड़ी की भाँति शिक्षित होती। परंतु ऐसा नहीं होता। जब एक सोया हुआ रहता है तब दूसरा जाग रहा होता है। जब एक रोता है तब दूसरा हँसता रहता है। इससे सूचित होता है कि आत्मा भिन्न-भिन्न है। (३) स्त्री-पुरुष जहाँ एक तरफ पशु-पक्षियों से ऊपर की श्रेणी में हैं वहाँ दूसरी तरफ देवताओं से नीचे की श्रेणी में हैं। यदि पशु, पक्षी, मनुष्य, देवता सभी में एक ही आत्मा का निवास होता तो वे विभिन्नताएँ नहीं होतीं। इन बातों से यह सिद्ध होता है कि आत्मा एक नहीं, अनेक है। ये आत्मा या पुरुष नित्य द्रष्टा या ज्ञाता रहते हैं। प्रकृति एक है, पुरुष अनेक हैं। प्रकृति विषयों का जड़ आधार है, पुरुष ज्ञाता चेतन द्रष्टा है। प्रकृति प्रमेय है, पुरुष प्रमाता है।

(४) जगत् की सृष्टि या विकास'

प्रकृति और पुरुष के संयोग से सृष्टि होती है। जब प्रकृति पुरुष के संसर्ग में आती है तो संसार की उत्पत्ति होती है। प्रकृति और पुरुष का संयोग उस तरह का साधारण संयोग नहीं है जो दो भौतिक द्रव्यों में (जैसे रंग और धाँदे में) होता है। प्रकृति की उत्पत्ति यह एक विलक्षण प्रकार का संबंध है। प्रकृति पर पुरुष का प्रभाव वैसा ही पड़ता है जैसा किसी विचार का प्रभाव हमारे शरीर पर। जब तक दोनों का किसी तरह संबंध नहीं होता तब तक संसार की सृष्टि नहीं हो सकती। प्रकृति पुरुष सृष्टि नहीं कर सकती क्योंकि वह निष्क्रिय है। इसी तरह अकेली प्रकृति सृष्टि नहीं कर सकती क्योंकि वह जड़ है। प्रकृति की क्रिया पुरुष के चैतन्य से निरूपित होती है, सभी सृष्टि का उद्गम होता है। अर्थात् प्रकृति और पुरुष इन दोनों के सहकार से ही विषय-जगत् की उत्पत्ति होती है। यहाँ प्रश्न उठता है—प्रकृति और पुरुष तो एक ही विषय-जगत् की उत्पत्ति हैं। तब फिर उनका पारस्परिक सहयोग कैसे संभव है? इसके उत्तर में सांख्य कहता है—जिस प्रकार एक अंधा और लंगड़ा (अंध-मंगू) ये दोनों आपस में मिलकर एक दूसरे की सहायता से जंगल पार कर सकते हैं, उसी प्रकार जड़ प्रकृति और निष्क्रिय पुरुष, ये दोनों परस्पर मिलकर एक दूसरे की सहायता से अपना कार्य

संपादित कर सकते हैं। प्रकृति दर्शनार्थ (ज्ञात होने के लिए) पुरुष की अपेक्षा रजनी और पुरुष कैवल्यार्थ (अपना स्वरूप पहचानने के लिए) प्रकृति की अपेक्षा पुरुष है।

सृष्टि के पूर्व तीनों गुण साम्यावस्था में रहते हैं। ...
 से गुणों की साम्यावस्था में विकार उत्पन्न हो जाता है, जिसे 'गुण-क्षोभ' कहते हैं। यह रजोगुण जो स्वभावतः क्रियात्मक है, परिवर्तनशील होता है। ३
गुण-क्षोभ उसके कारण और गुणों में भी स्पंदन होने लगता है। परिणामस्वरूप प्रकृति में एक भीषण आंदोलन उठ जाता है जिसमें प्रत्येक गुण दूसरे गुणों पर आधिपत्य जमाना चाहता है। क्रमशः तीनों गुणों का पृथक्करण और संघर्ष होता है और न्यूनाधिक अनुपातों में उनके संयोगों के फलस्वरूप नाना प्रकार के सांघात विषय उत्पन्न होते हैं।

सांख्यमतानुसार सृष्टि का क्रम इस प्रकार है। सबसे पहले 'महत्' या बुद्धि प्रादुर्भाव होता है। यह प्रकृति का प्रथम विकार है। बाह्य जगत् की दृष्टि से, यह सत्त्व बीज स्वरूप है, अतएव 'महत्तत्त्व' कहलाता है। आभ्यन्तरिक दृष्टि से यह वह बुद्धि है जो जीवों में विद्यमान रहती है। बुद्धि के तत्त्व कार्य हैं, निश्चय और अवधारण। बुद्धि के द्वारा ही ज्ञाता और ज्ञेय पदार्थों का भेद विदित होता है। बुद्धि के द्वारा ही हम किसी विषय के संबंध में निश्चय करते हैं। सत्त्वगुण के आधिक्य से बुद्धि का उदय होता है। बुद्धि का स्वाभाविक धर्म स्वतः अपने को तथा दूसरी वस्तुओं को प्रकाशित करना। यह महत्तत्त्व या बुद्धि रज और तम की अपेक्षा बुद्धि में सत्त्व का ही आधिक्य, सदा रहता तथापि उस सत्त्व के परिमाण में (तथा और गुणों के परिमाण में) न्यूनाधिक्य होता है। जब बुद्धि में सत्त्व की अधिक बुद्धि होती है, तब उस सात्त्विक बुद्धि के फल होते हैं धर्म, ज्ञान, वैराग्य और ऐश्वर्य। परंतु जब तमस् का परिमाण अधिक होता है, तब उस तामसिक बुद्धि से अधर्म, अज्ञान, आसक्ति और अशक्ति की उत्पत्ति होती है।

बुद्धि पुरुष या आत्मा से भिन्न है क्योंकि पुरुष या आत्मा समस्त भौतिक द्रव्यों और गुणों से परे है। परंतु भिन्न-भिन्न जीवात्माओं में जो ज्ञानादिक व्यापार होते हैं उनका आधार यही बुद्धि है। इसमें सत्त्व अधिक होने के कारण आत्मा के चैतन्य को प्रतिबिम्बित कर उससे स्वयं प्रकाशयुक्त हो जाती है। इंद्रियों और मन का व्यापार बुद्धि के निमित्त होता है, बुद्धि का व्यापार आत्मा के लिए होता है। बुद्धि की सहायता से पुरुष और प्रकृति का भेद समझ कर अपने यथार्थ स्वरूप की विवेचना कर सकता है।

प्रकृति का दूसरा विकार है अहंकार। यह महत्तत्त्व का परिणाम है। बुद्धि का और 'मिरा' यह अभिमान का भाव ही अहंकार है। इसी अहंकार कारण पुरुष मिथ्याभ्रम में पड़कर अपने को कर्ता (काम करनेवाला) कामी (इच्छा करनेवाला) और स्वामी (वस्तुओं का अधिकारी) समझने लगता है।

१ देखिए, सांख्यसूत्र १।७

२ देखिए, कारिका ३६-३७, सांख्यसूत्र २।४०।४३

हमें इन्द्रियों के द्वारा विषयों का प्रत्यक्ष होता है। तब मन उनपर विचार करता है उनका स्वरूप निर्धारित करता है (अर्थात् यह विषय अमुक प्रकार का है)। फिर उन विषयों को ध्यात्मसात् करते हैं (अर्थात् यह समझने लगते हैं कि यह विषय 'मेरा' 'मेरे लिए' है) और इस तरह विषय का अपने साथ संबंध जुड़ जाता है। यही अपने धर्म में 'मैं' (ग्रहम्) और विषयों के संबंध में 'मेरा' (मम) का भाव ग्रहणकार है। तरह जब ग्रहणकार के कारण सांसारिक विषयों में अपनी प्रवृत्ति हो जाती है तब हम प्रत्यक्ष के व्यवहारों में संलग्न हो जाते हैं। यतन बढ़ने से पूर्व बुझार के मन में यह प्रवृत्ति उठता है—“अच्छा, 'मैं' यतन बनाऊँ” तब वह उस कार्य में लग जाता है। यही प्रवृत्ति का भाव हमारे सभी सांसारिक व्यवहारों की जड़ है।

ग्रहणकार तीन प्रकार का माना जाता है—(१) सात्त्विक या वैकारिक जिसमें बुद्धि की आपेक्षिक प्रधानता होती है, (२) राजस या तैजस, जिसमें रजोगुण की प्रधानता होती है, और (३) तामस या भूतादि, जिसमें तमोगुण की प्रधानता होती है। सात्त्विक ग्रहणकार से एकादश इन्द्रियों की उत्पत्ति होती है (५ शार्णद्वय + ५ कर्मेन्द्रिय + मन—इस तरह ११ इन्द्रिय होते हैं)। तामस प्रवृत्ति से पंच तन्मात्रों की उत्पत्ति होती है। राजस ग्रहणकार सात्त्विक और तामस, दोनों का सहायक होता है और उन्हें वह शक्ति प्रदान करता है जिससे सात्त्विक और तामस विकार उत्पन्न होते हैं।

ग्रहणकार से सृष्टि का उपर्युक्त क्रम सांख्यकारिका में दिया हुआ है, जिसे वाचस्पति भी स्वीकार करते हैं।^१ किंतु विज्ञानमिथुन^२ दूसरा ही क्रम बतलाते हैं। उनके अनुसार प्रथम शार्णद्वय है जो सात्त्विक प्रधान है अतः सात्त्विक ग्रहणकार से उत्पन्न है। शेष इन्द्रियाँ राजस ग्रहणकार के परिणाम हैं और पंच तन्मात्र तामस ग्रहणकार के।

विज्ञानेन्द्रिय या बुद्धीन्द्रिय ये हैं—नेत्रेन्द्रिय (आँख), श्रवणेन्द्रिय (कान), घ्राणेन्द्रिय (नाक), रसानेन्द्रिय (जीभ) और त्वचेन्द्रिय (चमड़ा)। इनसे क्रमशः रूप, शब्द, गंध, स्वाद और स्पर्श—इन विषयों का ज्ञान होता है। प्रवृत्ति के परिणाम हैं और पुरुष के निमित्त उत्पन्न होते हैं।

पुरुष की विषयभोगेच्छा ही विषयों और इन्द्रियों की उत्पत्ति का कारण है। कर्मेन्द्रियों में प्रवृत्ति है—मुख, हाथ, पैर, भलद्वार और जननेन्द्रिय। इनसे क्रमशः ये संपादित होते हैं—वाक् (बोलना), ग्रहण (किसी वस्तु को पकड़ना), गमन (जाना), निःसरण (मल बाहर करना) और जनन (संतान उत्पन्न करना)। इन्द्रियों के जो विषय वाच्य प्रत्यक्ष चिह्न हैं, जैसे आँख की पुतली, कान का छेद, वे वास्तविक कर्मेन्द्रिय हैं। इन्द्रिय नहीं हैं। इन्द्रिय वस्तुतः अप्रत्यक्ष शक्तियाँ हैं जो इन प्रत्यक्ष विषयों में रहती और विषयों का ग्रहण करती हैं। अतएव इन्द्रिय प्रत्यक्ष नहीं, अनुमेय हैं।

देखिए, कारिका और कौमुदी २५

देखिए, प्रवचन-भाष्य २।१८

देखिए, सांख्यमूल २।३३, कारिका और कौमुदी २६, २८।

मन आभ्यन्तरिक इंद्रिय है जो कर्मेन्द्रिय और ज्ञानेन्द्रिय दोनों का साथ देता है। मन ही उन्हें अपने-अपने विषयों में प्रेरित करता है। मन बहुत ही सूक्ष्म इंद्रिय है, वह सावयव है, अतः एक ही साथ भिन्न-भिन्न इंद्रियों के साथ संसृजित हो सकता है। मन, अहंकार और बुद्धि,

ज्ञानेन्द्रिय तथा कर्मेन्द्रिय बाह्य करण हैं। प्राण की क्रिया अंतःकरण से प्रवांत्त हुआ अंतःकरण बाह्येन्द्रियों से प्रभावित होता है। मन बाह्येन्द्रिय द्वारा गृहीत निर्विकल्प का रूप निर्धारित कर उसे सविकल्प-प्रत्यक्ष के रूप में परिणत करता है। अहंकार प्रत्यक्ष विषयों पर अपना स्वत्व जमाता है अर्थात् पुरुष की उद्देश्य-पूर्ति के अनुकूल विषयों और प्रतिकूल विषयों से द्वेष रखता है। बुद्धि-इन विषयों का ग्रहण या त्याग करने निश्चय करती है। तीन आभ्यन्तरिक और दस बाह्य इंद्रिय, ये मिलकर त्रयोदश (तेरह साधन) कहलाते हैं। बाह्य इंद्रियों का संबंध केवल वर्तमान विषयों से होता है किंतु आभ्यन्तरिक इंद्रियों का संबंध भूत, भविष्य और वर्तमान, तीनों विषयों से होता है।

मन और इंद्रियों के संबंध में अन्य दर्शनों का सांख्य से मतभेद है। न्याय-वैशेषिक के अनुसार मन एक नित्य तथा अणुरूप पदार्थ है जिसके ध्रुवत्व नहीं होते और इन

मतांतर एक ही समय भिन्न-भिन्न इंद्रियों के साथ उसका संपर्क नहीं हो सकता इसलिए हमें एक ही समय में अनेक ज्ञान, इच्छाएं और संकल्प नहीं कर सकते। सांख्यमतानुसार मन न तो अणुरूप है, न नित्य पदार्थ है। वह प्रकृति का कार्यद्रव्य है, अतः उसकी काल-विशेष में उत्पत्ति भी होती है और लक्षण भी। इस मत अनुसार हमें एक ही क्षण में नाना ज्ञान, इच्छाएं और संकल्प हो सकते हैं। वे पूर्वापर क्रम से चलते हैं। न्याय-वैशेषिक केवल मन और पाँच मानता है और ज्ञानेन्द्रियों को महाभूतों से उत्पन्न समझता है। सांख्य मानता है (१ मन + ५ ज्ञानेन्द्रिय + ५ कर्मेन्द्रिय—११) और उन सबों को पञ्च से उत्पन्न समझता है। अग्न्याग्न्य दर्शन अहंकार को पृथक् तत्त्व नहीं मानता। पंचप्राणों को स्वतंत्र मानता है, सांख्य उन्हें अंतःकरण का कार्य मानता है।

शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गंध—इन विषयों के सूक्ष्म तत्त्व 'तन्मात्र' कहलाते पाँच विषयों के पाँच तन्मात्र होते हैं। ये इतने सूक्ष्म होते हैं कि प्रत्यक्ष नहीं देखे जा सकते पंच-तन्मात्र अनुमान ही के द्वारा हमें उनका ज्ञान होता है। हाँ, योगियों को प्रत्यक्ष ज्ञान हो सकता है।

पंच तन्मात्रों से पंच महाभूतों का आविर्भाव होता है। यह इस प्रकार है। शब्दतन्मात्र से आकाश की उत्पत्ति होती है (जिसका गुण शब्द कान से सुना जाता)

१ देखिए, सांख्यसूत्र, २।२६-३२, २।३८, ५।७१, कारिका और कामुदी २७।२६-३२।३३

२ देखिए, सांख्यसूत्र २।२०।२२, २।३१-३२, ५।८४ कारिका २४, २६।३०

स्पर्श-तन्मात्र और शब्द-तन्मात्र के योग से वायु की उत्पत्ति होती है (जिसके गुण हैं शब्द और स्पर्श) । (३) रूप-तन्मात्र और स्पर्श-शब्द-तन्मात्रों के योग से तेज या अग्नि की उत्पत्ति होती है (जिसके गुण हैं शब्द, स्पर्श रूप) । (४) रस-तन्मात्र और शब्द-स्पर्श-रूप-तन्मात्रों के योग से जल की उत्पत्ति है (जिसके गुण हैं, शब्द, स्पर्श, रूप और रस) । (५) गंध-तन्मात्र और शब्द-रूप-रस-तन्मात्रों के योग से पृथ्वी की उत्पत्ति होती है (जिसमें शब्द, स्पर्श, रूप, रस, ये पाँचो गुण पाए जाते हैं) । आकाश, वायु, तेज, जल, पृथ्वी इन पंच महाभूतों के गुण हैं क्रमशः शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गंध । जिस क्रम में इनके नाम यहाँ दिए, उसमें प्रत्येक परवर्ती में पूर्ववर्ती के गुण भी सम्मिलित हो जाते हैं, क्योंकि उनके एक दूसरे से मिलते हुए भागे बढ़ते हैं ।*

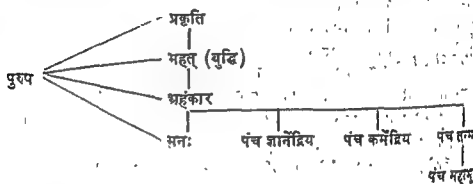
प्रकृति से लेकर पंचमहाभूतों की उत्पत्ति तक जो विकास की धारा चलती है उसके होते हैं—(१) प्रत्ययसर्ग या बुद्धिसर्ग और (२) तन्मात्रसर्ग या भौतिक सर्ग । प्रथम अवस्था में बुद्धि, अहंकार और एकादश इंद्रियों का आविर्भाव होता है । द्वितीय अवस्था में पंच तन्मात्रों, पंच महाभूतों और उनके तै (कार्यद्रव्यों) का प्रादुर्भाव होता है । तन्मात्र (सामान्य व्यक्तियों के लिए) अप्रत्यक्ष भोग्य होने के कारण 'अविशेष' (विशेष प्रत्यक्ष धर्मों से रहित) कहलाते हैं । भौतिक और उनके परिणाम विशेष धर्मों से मुक्त (अर्थात् सुखद, दुःखद या मोहप्रद) होने का 'विशेष' कहलाते हैं । विशेष या विशिष्ट द्रव्य तीन प्रकार के होते हैं—(१) स्थूल, (२) सूक्ष्म शरीर, (३) सूक्ष्म शरीर (लिंग शरीर) । स्थूल शरीर पंचभूतों में है । (कोई-कोई स्थूल शरीर को चार ही भूतों से निमित्त मानते हैं; कुछ लोग से) । बुद्धि, अहंकार, एकादश इंद्रिय और पंचतन्मात्रों के समूह को सूक्ष्म शरीर है । स्थूल शरीर सूक्ष्म शरीर का आश्रय है, क्योंकि केवल बुद्धि, अहंकार और बिना भौतिक आश्रय के काम नहीं कर सकते । वाचस्पति मिश्र स्थूल और सूक्ष्म, ये शरीर मानते हैं । किंतु विज्ञानभिक्षु एक तीसरे प्रकार का शरीर भी मानते हैं 'अधिष्ठान शरीर' कहते हैं । जब सूक्ष्म शरीर एक स्थूल शरीर से दूसरे में जाने लगता वही अधिष्ठान-शरीर इसका अवलंबन होता है ।^२

सृष्टि का इतिहास क्या है, मानों चौबीस तत्त्वों का खेल है जो प्रकृति से प्रारंभ और पंचभूतों से समाप्त होता है । त्रयोदश करण और पंचतन्मात्र बीच की अवस्थाएँ हैं। यह खेल सिर्फ अपने ही लिए नहीं होता । इसके दर्शक या साक्षी पुरुष होते हैं। इसका आनंद उठाते हैं । संसार न तो परमाणुओं के अंधाधुंध संयोग का फल है, कारण-कार्य शक्तियों का निरर्थक परिणाम है । सृष्टि एक विशेष प्रयोजन से है । इसका उद्देश्य है नैतिक या आध्यात्मिक उन्नति का साधन होना । यदि आत्मा तो पुण्य-पाप कर्मों और सुख-दुःख के भोग में सामंजस्य होना आवश्यक है । यह

खिए, कारिका और कौमुदी २२

खिए, कारिका और कौमुदी ३८-४१, सांख्यसूत्र ३।१-१७, प्रवचन-भाष्य ३-११

संसार पुरुष के आध्यात्मिक जीवन की उन्नति का साधन है। यहाँ कुछ जान पड़ता है, क्योंकि संसार तो पुरुष के लिए वधन-स्वरूप माना जाता है, फिर यह उक्ति का साधन कैसे कहा जाएगा? इसके उत्तर में सांख्य का कहना है कि प्रकृति जो सांसारिक विषयों के रूप में विकास होता है उसीसे पुरुषों का अपने-अपने धर्माधन सुख-दुःख भोग करना संभव होता है। परंतु प्राकृतिक विकास का चरम लक्षण है पु की मुक्ति। संसार से धार्मिक आचरण-युक्त जीवन बिताने से ही पुरुष को अपने स्व का यथार्थ ज्ञान होता है। यह स्वरूप क्या है और इसका ज्ञान : : : : : आगे विचार करेंगे। पुरुष के संसर्ग से प्रकृति का विकास कैसे हो जाता है—



३. प्रमाण-विचार

सांख्य का ज्ञान-विषयक सिद्धांत मुख्यतः उसके द्वैतवाद पर अवलंबित है। व त्रिविध प्रमाण केवल तीन प्रमाण (यथार्थ ज्ञान के साधन) मानता है—वस्तु अनुमान और शब्द। अन्योन्य प्रमाण, जैसे उपमान, अपां अनुपलब्धि—स्वतंत्र प्रमाण नहीं माने गए हैं। उनको इन्हीं तीनों के अंतर्गत सीमा कर लिया है।

किसी विषय के यथार्थ निश्चित ज्ञान (अपेक्षपरिच्छिन्न) को 'प्रमा' कहते हैं। आत्मा चैतन्य बुद्धि में प्रतिबिंबित होता है तब ज्ञान का उदय होता है। सांख्य दर्शन प्रमा का स्वरूप बुद्धि को भी जड़ तत्त्व माना गया है। चैतन्य केवल आत्मा का धर्म है। किंतु आत्मा को स्वतः विषयों का भासात्कार नहीं होता यदि ऐसा होता तो हमें सर्वदा सब विषयों का ज्ञान रहता क्योंकि जो आत्मा हमने किसी स्थान-विशेष में नहीं, किंतु सर्वव्यापी है। आत्मा को बुद्धि, मन और इंद्रियों के विषयों का ज्ञान होता है। जब इंद्रियों और मन के व्यापार से विषयों का आकार पर अंकित हो जाता है और बुद्धि पर आत्मा के चैतन्य का प्रकाश पड़ता है, तब हमें विषयों का ज्ञान होता है।

१ देविया, कारिका और कोमुदी ४।६, प्रवचन-भाष्य १।८७-८६६, ६-१०३, १। ३७, ४२-४१ (इस ग्रंथ के पाँचवें अध्याय में न्याय का प्रमाण-विचार देविए।)

रमा (व्याप्यं ज्ञान) की उत्पत्ति तीन वस्तुओं पर निर्भर होती है—(१) प्रमाता (ज्ञातृ पुरुष), (२) प्रमेय (वह विषय जो जाना जाता है) और (३) प्रमाण (वह साधन जिसके द्वारा ज्ञान की प्राप्ति होती है)। शुद्ध चेतन पुरुष ही प्रमेय और 'प्रमाता' (ज्ञाता) होता है। बुद्धि की वृत्ति को जिसके द्वारा पुरुष को विषय का ज्ञान होता है 'प्रमाण' कहते हैं। इस वृत्ति के द्वारा जिस ज्ञान पुरुष को होता है उसे 'प्रमेय' कहते हैं। विषयाकारक बुद्धि में आत्मा का ज्ञान ही 'प्रमा' (ज्ञान) है। चैतन्य के प्रकाश बिना, जड़ बुद्धि में, किसी विषय नहीं हो सकता।

किसी विषय का इंद्रिय के साथ संयोग होने से जो साक्षात् ज्ञान होता है वह 'प्रत्यक्ष' है। जब कोई विषय, जैसे वृक्ष, दृष्टि-पथ में आता है तब उस वृक्ष का हमारे दृष्टान्तेन्द्रिय (आँख) के साथ संयोग होता है। उस विषय (वृक्ष) के कारण हमारे नेत्रेन्द्रिय पर विशेष प्रकार का प्रभाव पड़ता है जिसका और संश्लेषण मन करता है। इंद्रिय और मन के व्यापार से बुद्धि पर प्रभाव और वह विषय का आकार ग्रहण करती है। परंतु विषय का आकार धारण भी बुद्धि को स्वतः उस (विषय) का ज्ञान नहीं होता क्योंकि वह (बुद्धि) जड़ परंतु उसमें (बुद्धि में) सत्त्वगुण का आधिपत्य रहता है, जिसके कारण वह वर्णरूप के चैतन्य को प्रतिबिंबित करती है। पुरुष का चैतन्य उसमें प्रतिबिंबित होने की अचेतनवृत्ति (वृक्षरूपी वृत्ति) उद्भासित हो उठती है और वह प्रकाशित हो न के रूप में परिणत हो जाती है। जिस प्रकार निर्मल दर्पण में दीपक के प्रकाश बंध पड़ता है और उससे अन्यान्य वस्तुएँ भी आलोकित हो जाती हैं, उसी प्रकार बुद्धि में पुरुष के चैतन्य का प्रतिबिंब पड़ता है और उससे विषयों का प्रकाश या जाता है।

उपर्युक्त प्रतिबिंबवाद की व्याख्या दो प्रकार से की गई है। एक वाचस्पति मिश्र का दूसरा विज्ञानभिक्षु का। ऊपर वाचस्पति मिश्र का मत दिया गया है। वाचस्पति मिश्र का कहना है कि जब विषयाकारक बुद्धि पर चैतन्य का प्रतिबिंब पड़ता है तब विषय का ज्ञान होता है। विज्ञानभिक्षु के अनुसार ज्ञान इस प्रकार होता है—जब कोई विषय इंद्रिय के संपर्क में आता है तब बुद्धि का आकार ग्रहण करती है। तब उसमें (बुद्धि में) सत्त्वगुण का आधिपत्य रहने के चेतन पुरुष का प्रतिबिंब उसपर पड़ता है जिससे उसमें भी चैतन्य का आभास हो जाता है। (जैसे दीपक में प्रकाश का प्रतिबिंब पड़ने से वह स्वयं आलोकित होकर औरों को आलोकित करता है)। तब पर वह विषयाकारक बुद्धि आत्मा में प्रतिबिंबित होती है। बुद्धि की विषयाकारक वृत्ति के द्वारा आत्मा को विषय का साक्षात्कार होता है। वाचस्पति मिश्र के मत से बुद्धि में आत्मा प्रतिबिंबित होता है किंतु आत्मा में प्रतिबिंबित नहीं होती। विज्ञानभिक्षु के मत में दोनों का प्रतिबिंब एक दूसरे पर

पड़ता है। योगसूत्र की वेदव्यासी टीका में भी इसी मत का अनुमोदन किया है। विज्ञानभिक्षु आत्मा में बुद्धि का प्रतिबिम्ब होना इसलिए मानते हैं कि इससे आत्मा दुःखादि अनुभव की व्याख्या हो जाती है। अन्यथा शुद्ध चैतन्य स्वस्व आत्मा को विकारों से रहित है सुख-दुःख का अनुभव नहीं हो सकता। बुद्धि को ही ये मान सकते हैं। इसलिए पुरुषों के प्रत्यक्ष सिद्ध सुख-दुःखादि अनुभवों के उपादान पारस्परिक प्रतिविम्बवाद का आश्रय लिया गया है।

प्रत्यक्ष दो प्रकार के होते हैं—निर्विकल्प और सविकल्प। जिस दण में साथ विषय का संयोग होता है उस दण में जो विषय का आलोचन होता है उसे निर्विकल्प और सविकल्प प्रत्यक्ष कहते हैं। यह मानसिक विश्लेषण-संश्लेषण से पूर्व की है इसमें केवल विषय की प्रतीति मात्र होती है, विषय की प्रज्ञान नहीं होता। यह अनुभव शब्द द्वारा व्यक्त नहीं हो

दूसरे प्रकार का प्रत्यक्ष अनुभव वह है जिसमें विषय का मन के द्वारा संश्लेषण और रूपनिर्धारण होता है। इसे सविकल्प प्रत्यक्ष कहते हैं। 'यह प्रकार का है', 'इसमें अमृक गुण है', 'इसका अमृक विषय से यह संबंध है' इस विवेचना इस प्रत्यक्ष में होती है। किसी विषय का सविकल्प प्रत्यक्ष उद्देश्यवाक्य द्वारा प्रकट किया जाता है। जैसे 'यह गौ है।' 'वह फूल लाल है।'।

न्यायदर्शन में अनुमान का जो प्रकार-भेद किया गया है, वही कुछ हेरफेर के साथ भी मानता है। अनुमान पहले दो प्रकारों में विभक्त होता है—वीत और अवीत। जो अनुमान व्यापक (Universal Affirmative Proposition) पर अवलंबित रहता है वह जो व्यापक निषेधवाक्य (Universal Negative Proposition) पर अवलंबित है, वह 'अवीत' कहलाता है।

वीत के दो प्रकार माने गए हैं—पूर्ववत् और सामान्यतोदृष्ट। पूर्ववत् वह जो वस्तुओं के बीच दृष्ट व्याप्ति-संबंध पर अवलंबित है। जैसे, हम घुमाई के का अनुमान करते हैं, क्योंकि घुएँ और आग में नित्य साहचर्य का संबंध पाया सामान्यतोदृष्ट अनुमान उसे कहते हैं जहाँ लिंग और साध्य के बीच व्याप्ति-संबंध गम्य है किंतु लिंग का सादृश्य उन वस्तुओं से है जिनका साध्य के साथ निमित्त जैसे, हमें इंद्रिय है, इस बात को हम कैसे जानेंगे? क्योंकि इंद्रिय अगोचर है। अर्थात् सब

१ देखिए, प्रवचनभाष्य १।६६, व्य.

२ निर्विकल्प और सविकल्प प्रत्यक्ष के विशेष विवरण के लिए श्री चट्टोपाध्याय लिखित "The Nyaya Theory of Knowledge" (पृ. २६) देखिए।

पास कोई इंद्रिय नहीं है। भंगुलीका पोर स्वयं अपना स्पर्श नहीं कर सकता। अतएव इंद्रियों के अस्तित्व का ज्ञान हमें इस प्रकार अनुमान के द्वारा होता है। "सभी कार्य किसी-न-किसी साधन द्वारा संपादित होते हैं। जैसे, पेड़ काटने के लिए कुल्हाड़ी की जरूरत पड़ती है। किसी रूप या गंध का अनुभव भी एक कार्य है। अतः इसके लिए भी कोई साधन या करण (इंद्रिय) होना चाहिए।" यहाँ यह बात ध्यान देने की है कि हम इंद्रियों के अस्तित्व का अनुमान प्रत्यक्ष की क्रिया से इसलिए नहीं करते कि उन दोनों में (प्रत्यक्ष ज्ञान और इंद्रिय में) ध्याप्ति का संबंध देया गया है, परंतु इसलिए करते हैं कि प्रत्यक्ष-ज्ञान एक क्रिया है और प्रत्येक क्रिया के लिए एक साधन की जरूरत पड़ती है।

दूसरे प्रकार का अनुमान है 'अधीत', जिसे कुछ नैयायिक शेषवत् या परिशेष अनुमान कहते हैं। जब सभी विकल्पों को छाँटते-छाँटते धंत में एक ही शेष बच जाता है, तब वही सत्य प्रमाणित होता है। जैसे, "शब्द द्रव्य, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय या अभाव नहीं हो सकता। अतः शब्द गुण है।" इस प्रकार का अनुमान अधीत (शेषवत्) कहलाता है। नैयायिकों की तरह सांख्य भी पंचावयव वाक्य को अनुमान का सबसे प्रामाणिक स्वरूप मानते हैं।^१

तीसरा प्रमाण है। जिस विषय का ज्ञान प्रत्यक्ष या अनुमान के द्वारा नहीं होता उसका ज्ञान आप्तवचन के द्वारा हो जाता है। विश्वस्त वाक्य को आप्तवचन कहते हैं। वाक्य का अर्थ है शब्दों का एक विशेष क्रम से विन्यास। शब्द किसी वस्तु का वाचक होता है। वाक्य विषय ही शब्द का अर्थ है। अर्थात् शब्द वह संकेत है जो किसी वस्तु के लिए प्रयुक्त होता है। वाक्य बोध होने के लिए शब्द बोध होना आवश्यक है। शब्द दो प्रकार का होता है—लौकिक और वैदिक। साधारण विवासपात्र व्यक्तियों के आप्तवचन को लौकिक शब्द कहते हैं। सांख्य इसे स्वतंत्र प्रमाण की कोटि में नहीं रखता, क्योंकि यह प्रत्यक्ष और अनुमान पर आश्रित है। श्रुति या वेद का वाक्य ही शब्द-प्रमाण की कोटि में आता है। वैदिक वाक्य हमें उन अगोचर विषयों का ज्ञान कराते हैं जो प्रत्यक्ष या अनुमान के द्वारा नहीं जाने जा सकते। अपौरुषेय होने के कारण, वेद उन सभी दोषों और त्रुटियों से रहित हैं जो लौकिक वाक्यों में हो सकती हैं। वैदिक वाक्य अत्रांत और स्वतः प्रमाण हैं। वे द्रष्टा ऋषियों के साक्षात् अनुमान (Intuitions) हैं। यह अनुभव किसी व्यक्तिविशेष के ज्ञान या इच्छा पर आश्रित नहीं, किंतु सर्वदेशीय और सर्वकालिक सत्य है। इस तरह वेद अपौरुषेय हैं। फिर भी वे नित्य नहीं माने जा सकते, क्योंकि वे द्रष्टा ऋषियों के दिव्य अनुभवों से उत्पन्न होते हैं और सनातन पठन-पाठन की परंपरा से सुरक्षित रहते हैं।

१ इस पुस्तक के न्याय-दर्शनवाले अध्याय में अनुमान का प्रकरण देखिए। विशद विवेचना के लिए श्री सतीशचंद्र चट्टोपाध्याय का The Nyāya Theory of Knowledge (Book III) देखिए।

४. मोक्ष या कैवल्य

हमारा सांसारिक जीवन सुख-दुःख से भरा हुआ होता है। जीवन में निःसंदेह का प्रकार के आनंद भी है, और बहुत से लोग उनका भोग भी करते हैं। परंतु दुःख-नष्टों का मात्रा और भी कहीं अधिक है और संसार के सभी जीवों को उनका भोग करना पड़ता है यदि किसी जीव के लिए दुःख-बलेशों से त्राण पाना संभव भी हो तो जरा (बुद्धिमान) भी मृत्यु के चंगुल से छुटकारा पाना उसके लिए असंभव है।

साधारणतः तीन प्रकार के दुःख हैं। आध्यात्मिक, आधिभौतिक और आधिदैविक। आध्यात्मिक दुःख उसे कहते हैं जो जीव के अपने शरीर या मन आदि में उत्पन्न होता है। शारीरिक और मानसिक क्रोध, संताप आदि आध्यात्मिक दुःख जो बाह्य भौतिक पदार्थ के कारण उत्पन्न होता है। जैसे विच्छेद का डंक। आधिदैविक दुःख वह है जो बाह्य भौतिक कारण से उत्पन्न होता है जैसे भूतप्रेतादि का उपद्रव।

सभी मनुष्य दुःख से बचना चाहते हैं। बल्कि सबकी यही इच्छा रहती है कि वे के लिए सब दुःखों का अंत हो जाए और सर्वदा आनंद बना रहे। परंतु ऐसा होने का नहीं किसीको केवल आनंद ही नहीं मिल सकता। सभी दुःखों से एव वारगी छुटकारा पा जाना असंभव है। जबतक यह नरवर शरीर जो तक ये दुर्बल इंद्रिय है, तब तक सभी सुखों का दुःख निमित्त होना अथवा क्षणिक होना अवश्यभावी है। इसलिए हमें चाहिए कि मुक्त (Hedonism) का आदर्श (आनंद-भोग) परित्याग कर उससे कम आकर्षक परंतु अधिक युक्तिसंगत ध्येय, दुःखों की निवृत्ति, से ही संतोष करें। यही दुःखों का अत्यंत निवृत्ति-सभी दुःखों का सर्वदा के लिए निवारण जिससे दुःख की कभी पुनरावृत्ति नहीं हो सके- 'मुक्ति', अपवर्ग या 'पुरुषार्थ' कहलाती है।

सभी दुःख-बलेशों से मुक्ति पाने का मार्ग क्या है? मानव-बुद्धि के द्वारा विज्ञान-विज्ञानों का विकास हुआ है और उनसे जीवन की जो सुविधाएँ प्राप्त होनी हैं क्षणिक आनंद देनेवाली अथवा दुःख का कुछ ही काल तक निवारण करनेवाली होती हैं। उनसे समस्त शारीरिक-मानसिक दुःखों का सर्वदा के लिए अंत नहीं हो जाता। भारतीय दर्शनकार इस उद्देश्य की सिद्धि के लिए सबसे उत्तम उपाय ढूँढ़ निकालने हैं। वह है तत्त्वज्ञान। हमारे

१ देखिए, कारिका और कीमुदी ४४-६८, सांख्य सूत्र, प्रथम भाग और मुक्ति ३।६५-८४

२ आध्यात्मिक शब्द का हिंदी में जो प्रचलित अर्थ है, वह यही लागू नहीं है। यह आत्मा से पुरुष नहीं, किंतु पुरुष की देह में तात्पर्य है। संस्कृत में आत्मा शब्द अनेक अर्थों में प्रयुक्त होता है, जिनमें एक अर्थ देह भी है। तथा—“आत्मा देह धृति जीये स्वभावे परमात्मनि।” देह का अर्थ भी स्थूल और सूक्ष्म दोनों हैं। सूक्ष्म पंचतन्मात्र, एकादश इंद्रिय, बुद्धि और महंकार से निर्मित है। स्थूल और सूक्ष्म देह उत्पन्न दुःखों को आध्यात्मिक दुःख कहते हैं।

दुःख अज्ञान के कारण होते हैं । जीवन के भिन्न-भिन्न क्षेतों में हम देखते हैं कि अज्ञानी या पूर्व व्यक्ति इसलिए दुःख पाता है कि वह बारंबार जीवन और प्रकृति के नियमों से अनभिज्ञ रहता है ।

जितना ही अपने विषय में अथवा इस संसार के विषय में हमें ज्ञान होता है उतना ही जीवन संग्राम और मुख्यभोग के लिए हममें अधिक योग्यता आती है । परंतु तथापि हम कभी पूर्णतः सुखी या कम से कम दुःखों से सर्वथा मुक्त नहीं हो सकते । इसका कारण कि हमें पूर्ण तत्त्व का ज्ञान नहीं रहता । जब हमें मयार्थ तत्त्व का ज्ञान हो जाता है तब हम सभी दुःखों से मुक्ति पा जाते हैं ।

सांख्य-दर्शन के अनुसार दो ही प्रकार की वास्तविक सत्ताएँ हैं । एक चेतन पुरुष और उसके विषय-भूत जड़ पदार्थ । पुरुष शुद्ध चैतन्य-स्वरूप है जो देण, काल और कारण के बंधनों से रहित है । वह निर्गुण और निष्प्रिय होता है । वास्तविक वास्तविक रूप का वास्तविक रूप ज्ञाता मात्र है जो बुद्धि, अहंकार, मन, इंद्रिय, शरीर आदि समस्त विषयों के संसार से परे है । जितनी भी क्रियाएँ या परिवर्तन होते हैं, जितने भी भाव या विचार उठते हैं, जितने भी सुख-दुःख होते हैं, वे तो पुरुष शरीर में । पुरुष या आत्मा इस मनोभूत शरीर से बिल्कुल पृथक् है । यह सभी शारीरिक-मानसिक विकारों से निलिप्त रहता है । सुख-दुःख इसे व्याप्त नहीं होते । वे मन के अनुभव हैं । सुखी या दुःखी होनेवाला मन है, आत्मा नहीं । इसी तरह पुण्य धर्म और अधर्म आदि अहंकार के गुण हैं जो सभी कार्यों के प्रवर्तक या कर्त्ता हैं ।^१ यही सत्कर्म अमृत कर्म की ओर प्रवृत्त होता है और कर्मानुसार सुख-दुःख का भोग करता है । आत्मा या पुरुष इस अहंकार से भिन्न है । इस प्रकार आत्मा या पुरुष सांसारिक विषयों से परे, शुद्ध चैतन्य या ज्ञान, नित्य, अविनाशी और मुक्त है । यह नित्य एकरस ज्ञान-स्वरूप होता है । परिवर्तनशील मनोविकार मन के धर्म हैं, आत्मा के नहीं । आत्मा शारीरिक और मानसिक क्रियाओं का केवल साक्षी मात्र है । यह दोनों से भिन्न है । यह दैशिक, कालिक बंधनों और कारण-कार्य-शृंखला से भी मुक्त है । यह नित्य या अमर है, क्योंकि इसकी न तो उत्पत्ति ही होती है और न कभी विनाश ही हो सकता है ।^२

सुख और दुःख वस्तुतः बुद्धि या मन को होते हैं । आत्मा का स्वभाव ऐसा है कि वह इन दोनों से मुक्त रहता है । किंतु अज्ञान के कारण वह बुद्धि या मन से अपना पार्यक्य नहीं समझता और उन्हें अपना ही अंग समझने लगता है । यहाँ तक अज्ञान या अविवेक कि यह अपने ही को शरीर, इंद्रिय, मन और बुद्धि समझने लग जाता है । दूसरे शब्दों में, यह कहिए कि यह विशिष्ट बुद्धि स्वभावयुक्त विशिष्ट नाम-रूप-धारी व्यक्ति बन जाता है । इस तरह आत्मा, शारीरिक, सामाजिक आदि रूपों में प्रतीत होता है । सांख्य मत के अनुसार ये अनात्म-

१ देखिए, सांख्यसूत्र और वृत्ति ५।२५-२६

२ देखिए, प्रवचनभाष्य १।१४६-४८

विषय (आत्मा से भिन्न पदार्थ) हैं जो आत्मा के चैतन्य से उद्भासित होते और उसमें (आत्मा में) अपने विकार या भाव आरोपित करते हैं।

बुद्धि में सुख या दुःख का आविर्भाव होने पर आत्मा को ऐसा भान होता है कि हीं सुख या दुःख हो रहा है। (क्योंकि वह बुद्धि से अपने को अभिन्न समझता है) उसी तरह, जैसे प्रिय संतान के सुखी या दुःखी होने पर पिता अपने ही को सुखी या दुःखी समझता है अथवा अपने सेवक के अपमान से स्वामी अपना अपमान समझता है। अविवेक (आत्मा का शरीर से पार्यव्य-ज्ञान का अभाव) सारे धन्यों की जड़ है। सुख-दुःख इसलिए भोगते हैं कि द्रष्टा (पुरुष) अपने को दृश्य (प्रकृति) समझ लेता और इस तरह सुख-दुःख का आधार अपने को मानने लगता है।^१

आत्मा और अनात्म-विषय में भेद के ज्ञान का अभाव अर्थात् अविवेक ही तब दुःखों का मूल कारण है। इस भेद के ज्ञान अर्थात् विवेकज्ञान से ही दुःखों की निवृत्ति मोक्ष संभव है।^२ परंतु केवल इस बात को मन में समझ लेना ठीक विवेकज्ञान नहीं कहलाता। इस सत्य की साक्षात् अनुभूति होनी चाहिए कि आत्मा (मैं) शरीर, इंद्रिय, मन और बुद्धि से भिन्न है। एक बार जब इस सत्य साक्षात्कार हो जाता है कि हममें जो आत्मा है वह अनादि और अमर है, नित्य अविनाश चैतन्य या ज्ञाता स्वरूप है, तब हम सभी क्लेशों से मुक्त हो जाते हैं। यह जो भ्रम है कि शरीर या मन ही 'मैं' हैं, इसे दूर करने के लिए सत्य का साक्षात् अनुभव होना जरूरी है अपने को एक विशिष्ट मनोयुक्त देह समझ रहा हूँ। इसमें मुझे कोई संदेह नहीं होना चाहिए, यह प्रत्यक्ष-सिद्ध ज्ञान पड़ता है। इसी तरह, 'मैं' यह देह (मन, इंद्रिय आदि से युक्त) हूँ, यह ज्ञान भी उतना ही प्रत्यक्ष और निःसंदेह होना चाहिए। तभी वह भ्रम दूर होना है। रस्ती में सौंप का जो भ्रम होता है, वह किसी युक्ति या उपदेश से दूर नहीं होकर रस्ती का यथार्थ प्रत्यक्ष ज्ञान ही उसे काट सकता है। आत्म-ज्ञान प्राप्त करने के लिए बड़ी साधना की आवश्यकता है। उसके लिए इस सत्य का निरंतर मनन और निदिध्यानि चाहिए कि यह आत्मा, शरीर, इंद्रिय, मन और बुद्धि नहीं है।^३ इस साधना का क्या है और कैसे अभ्यास करना चाहिए, इसकी विवेचना योगदर्शन में की जाएगी।

जब आत्मा को मोक्ष प्राप्त होता है तब उसमें कोई विकार नहीं आता, न ही किसी नवीन गुण या धर्म का आविर्भाव होता है। मोक्ष या कैवल्य का अर्थ किसी पदार्थ की पूर्ण अवस्था पर पहुँचना नहीं है। इसी तरह, धमरुत्व या नित्यता को सामयिक घटना समझना भूल है। यदि वह विशेष घटना तो देन, फल और कार्य-कारण की शृंखला में बँधी होनी चाहिए और तब आत्मा तब मुक्त ही जा सकता है नित्य ही। मुक्ति या मोक्ष का अर्थ है इस तरह का साक्षात्कार कि मैं

१ देखिए, कारिका और कौमुदी, ६२, प्रवचन और वृत्ति ३।७२

२ देखिए, कारिका और कौमुदी, ४४, ६३, सांख्य-सूत्र और वृत्ति ३।२३-२४

३ देखिए, सांख्य-सूत्र और वृत्ति ३।६६, ७५, कारिका और कौमुदी ६४

ज्ञान से परे, शरीर और मन से भिन्न और स्वभावतः मुक्त, नित्य और अमर है।^१ ऐसी अनुभूति होती है तब आत्मा का शरीर या मन के विकारों से प्रभावित होना बंद जाता है और वह केवल उनका साक्षी रूप होकर रहता है।

जिस प्रकार मत्तकी (नान करनेवाली) दशकों को अपना नृत्य दिखलाकर और सुन्दर कर अपने नृत्य से विरत होती है, उसी तरह प्रकृति अपने भिन्न-भिन्न रूप पुरुष को दिखलाकर सृष्टि कार्य से विरत होती है।^२ प्रत्येक पुरुष के लिए इसी जीवन में अपने स्वरूप का यथार्थ ज्ञान और उनके द्वारा मुक्ति पाना संभव है। ऐसी मुक्ति को जीवनमुक्ति कहते हैं। मृत्यु के पश्चात् जो देह से भी मुक्ति होती है उसे विदेह-मुक्ति कहते हैं। इस अवस्था में स्थूल, सूक्ष्म, सभी शरीरों से संबंध छूट जाता है और पूर्ण प्राप्त हो जाता है।^३ विज्ञानविद्यु का मत है कि विदेह-मुक्ति ही वास्तविक है,^४ केवल तब आत्मा शरीर में अवस्थित रहता है, तब तक शारीरिक और मानसिकों से उनका संबंध पूर्णतः विच्छिन्न नहीं हो सकता। इस बात में सभी सांख्यों का मत है कि मुक्ति का अर्थ है, दुःखत्रयानिघात अर्थात् तीनों प्रकार के दुःखों का समूल। वेदोंत मोक्ष की अवस्था को आनन्दमय मानता है। सांख्य इस बात को स्वीकार करता। जहाँ कोई दुःख नहीं है, वहाँ कोई सुख भी नहीं हो सकता क्योंकि ये दोनों और अविच्छेद्य हैं।

५. ईश्वर^५

ईश्वर को लेकर सांख्य के अनुयायियों में कुछ वादविवाद है। उनमें अधिकांश विवाद का स्पष्टतः जड़न करते हैं किन्तु कुछ यह दिखलाने की चेष्टा करते हैं कि सांख्य न्याय से कम आस्तिक नहीं है। सनातन सांख्य मतावलंबी शब्द पर ईश्वर के अस्तित्व के विरुद्ध निम्नलिखित मुक्तियाँ देते हैं—(१) यह संसार कार्य-शृंग्रला है, अतएव इसका कारण होना चाहिए, इसमें तो कोई संदेह ही नहीं, परंतु वह कारण ईश्वर नहीं हो सकता। क्योंकि जो नित्य निर्विकार (अपरिणामी) परमात्मा माना गया है और जो परिणामी (वर्तनशील) नहीं है वह किसी वस्तु का निमित्त कारण नहीं हो सकता। (अर्थात्

देखिए, सांख्य-सूत्र और वृत्ति ५।७४-८३, सांख्य-सूत्र १।५६, ६।२०

देखिए, कारिका और कौमुदी ५६, ६५-६६

देखिए, कारिका और कौमुदी ६७-६८, सांख्य सूत्र और वृत्ति ३।७८-८४

देखिए, प्रवचनभाष्य ३।७६-८४, ५।११६

देखिए, कारिका और कौमुदी ५६-५७, सांख्यसूत्र, वृत्ति प्रवचन १।६२-६५,

३-५६-५७, ५।२-१२। इस संबंध में गौड़पाद का सांख्यकारिका-भाष्य और

A. K. Majumdar का The Sankhya Conception of Personality

(Chap. I and II) का भी द्रष्टव्य है।

किसी क्रिया का प्रवर्तक नहीं हो सकता) अतएव यह सिद्धांत निकलता है कि जगत् का कारण

(२)

करने के लिए चेतन सत्ता आवश्यक है जो सृष्टि उत्पन्न करती है। जीवात्मियों का सीमित रहता है, इसलिए जगत् के मूक्षम उपादान कारण को नियंत्रित नहीं करे। अतएव एक अनंतबुद्धियुक्त चेतन सत्ता होनी चाहिए जो प्रकृति का संचालन करे। इसीका नाम ईश्वर है। परंतु ऐसा तर्क समीचीन नहीं है। ईश्वरवादियों के मत में कुछ करता नहीं, वह किसी क्रिया में प्रवृत्त नहीं होता। परंतु प्रकृति का संचालन नियमन करना तो एक क्रिया है। मान लीजिए, ईश्वर प्रकृति का नियामक है प्रश्न उठता है—ईश्वर प्रकृति के संचालन द्वारा सृष्टि-रचना में क्यों प्रवृत्त होत उसका कोई अपना उद्देश्य तो हो नहीं सकता, क्योंकि पूर्ण परमात्मा में कोई अपूर्ण या अतृप्त मनोरथ रहना असंभव है। यदि यह कहा जाए कि ईश्वर का प्रयोजन जीवों की उद्देश्य-पूर्ति है तो शंका उठती है कि बिना अपने किसी स्वार्थ के कोई भी दूसरे की उद्देश्य-सिद्धि के लिए तत्पर नहीं होता। और वास्तव में देखा जाए तो यह इतने पापों और कष्टों से भरा है कि यह कहना असंगत प्रतीत होता है कि जीवों के हित-साधनार्थ इस सृष्टि की रचना की है। (३) यदि ईश्वर में विराजमान जाए तो जीवों का स्वातंत्र्य और अमरत्व बाधित (खंडित) हो जाता है। यदि ईश्वर का अंश माना जाए तो उसमें ईश्वरीय शक्ति रहनी चाहिए जो बात देखने में आती। इसके विपरीत यदि उन्हें ईश्वर के द्वारा सृष्टि (उत्पन्न) मानते हैं तो फिर नश्वर होना सिद्ध होता है।

इन सब बातों से सिद्ध होता है कि ईश्वर नहीं है और प्रकृति ही संसार का कारण है। प्रकृति अज्ञात रूप से स्वभावतः पुरुषों के कल्याणार्थ उसी तरह सृष्टि करती है, जिस तरह बछड़े की सृष्टि के निमित्त गाय के घन से स्वतः दूध की धारा बह

सांख्य के कुछ टीकाकार ऐसे भी हैं जो सांख्य को ईश्वरवादी सिद्ध करने का करते हैं। इनमें विज्ञानभिक्षु प्रमुख हैं। कुछ आधुनिक सांख्यमतानुयायी भी इसी

ईश्वरवादी समर्थन करते हैं। इन लोगों का कहना है कि सृष्टि-क्रिया के प्र रूप में तो ईश्वर को स्वीकार नहीं किया जा सकता, किंतु हमें ऐसे ईश्वर को मानना आवश्यक है जिनकी सान्निध्य (समीपता)

ही प्रकृति की क्रियाशक्ति प्रवर्तित हो जाती है, जिस प्रकार चुंबक के समीप मीरे घूम जाती है। ऐसा ईश्वर अपने में पूर्ण और नित्य साक्षी स्वरूप है। विज्ञानमतानुसार ऐसे ईश्वर की सिद्धि युक्ति और शास्त्र दोनों में होती है। मोक्ष ईश्वरवादी व्याख्या अधिक प्रचलित नहीं है।^१

१ देविए, प्रवचनपाप्य और A. K. Majumdar का The Sankhya Concept of Personality.

६. उपसंहार

सांख्य-दर्शन यस्तुवाद (Realism) और द्वितत्त्ववाद (Dualism) का प्रतिपादन करता है। यह प्रकृति और पुरुष—इन दो तत्त्वों के सहारे जगत् का उपपादन करता है। सारा संसार इन्हीं दो का घेत है। एक तरफ प्रकृति है जो भौतिक संसार (अर्थात् विषम ईशिय, शरीर, मन, बुद्धि, अहंकार इन सबके समूह) का मूल कारण है। यह प्रकृति संसार का उपादान कारण भी और निमित्त कारण भी है। यह सक्रिय और निरंतर परिवर्तन-मोल होती है। परंतु साथ ही यह अचेतन या जड़ है। इस तरह के अचेतन तत्त्व से नियंत्रित अघलापूण जगत् का विकास कैसे होता है? वह निश्चित ध्येय की तरफ कैसे बढ़ता है? अब आदि में प्रकृति साम्यावस्था में थी सब फिर पहले-पहल उसमें विकार या क्षोभ क्यों उत्पन्न हुआ? इसके निमित्त सांख्य दूसरे तत्त्व का आश्रय लेता है, पुरुष या आत्मा। पुरुष शुद्ध चैतन्य-रूप आत्मा है जो नित्य और विकारी है। वह चेतन होता है परंतु साथ ही निष्क्रिय और अपरिणामी भी (अर्थात् उसमें कोई क्रिया या विकार नहीं आता)। इन्हीं चेतन पुरुषों के संपर्क से जड़ प्रकृति संसार की सृष्टि करती है। सांख्य का कहना है कि पुरुष की सन्निधि या सामीप्य मात्र से प्रकृति में क्रिया प्रवर्तन हो जाता है। परंतु पुरुष स्वयं निर्विकार रहता है। इसी तरह पुरुष (चैतन्य) का प्रतिबिम्ब ही जड़ बुद्धि पर पड़ने से उसमें ज्ञानादिक क्रियाओं का आविर्भाव हो जाता है। परंतु पुरुष की केवल सन्निधि मात्र से प्रकृति में क्यों विकार होने लगते हैं और पुरुष में क्यों नहीं विकार होता इसका स्पष्ट समाधान नहीं मिलता। फिर यह भी प्रश्न उठता है कि चैतन्य निराकार होता है, फिर निराकार चैतन्य का प्रतिबिम्ब साकार बुद्धि पर कैसे पड़ता है? बुद्धि तो जड़ तत्त्व है, फिर उसमें ज्ञान का उदय कैसे हो जाता है? इन बातों को समझने के लिए सांख्य में दृष्टांत दिए गए हैं उनसे पूरा समाधान नहीं होता। फिर एक शंका यह भी है कि जीवों के गुण, क्रिया, जन्म, मरण और आकृति-प्रकृति के भेद से पुरुषों का अनेकत्व सिद्ध किया जाता है। परंतु ये सब तो शरीर के धर्म हैं, आत्मा के नहीं। जो विभेद देखने में आते हैं वे प्रकृति के हैं, शुद्ध चैतन्य स्वरूप पुरुष के नहीं। फिर उनके बल पर बहुपुरुषवाद की स्थापना कैसे की जा सकती है? व्यावहारिक जगत् में हम जिन्हें भिन्न-भिन्न पुरुष समझते हैं वे भिन्न-भिन्न अहंकार मात्र कहे जा सकते हैं। विवेचनात्मक दृष्टि से सांख्य दर्शन में ऐसे कई शंका-स्थल हैं जिनका ठोस समाधान नहीं मिलता। फिर भी सांख्य दर्शन का महत्त्व कम नहीं समझना चाहिए। आत्मोन्नति और मुक्ति के साधनरूप में इसका बहुत ही अधिक मूल्य है। दुःखों से निवृत्ति पाने के लिए यह दर्शन उतना ही मूल्यवान है जितना कोई भी आस्तिक दर्शन। यह साधक को जीवन के चरम लक्ष्य—मोक्ष—का मार्ग दिखलाता है।

योग दर्शन

१. विषय-प्रवेश

जो व्यक्ति आत्मसाक्षात्कार के जिज्ञासु हैं उनके लिए महर्षि पतंजलि का योग-दर्शनकार पतंजलि एक अमूल्य निधि है। जो शरीर, इन्द्रिय, मन के समस्त बंधनों रहित, शुद्ध आत्मा के दर्शन करना चाहते हैं उनके लिए योग महान साधन है। महर्षि पतंजलि के नाम पर यह पातंजन भी कहलाता है। पातंजल सूत्र या योगसूत्र ही इस दर्शन का मूल ग्रंथ है। योगसूत्र व्यासकृत प्रसिद्ध भाष्य है जो व्यासभाष्य या योगभाष्य कहलाता है। व्यास के भाष्य पर वाचस्पति मिश्र की प्रामाणिक टीका तत्त्ववंशारबी है। भोजपुर की वृत्ति और योगमणिप्रभा योग-विषयक सुबोध और प्रचलित पुस्तक है। विज्ञान-भिक्षु का योगवार्त्तिक और योगसारसंग्रह भी योग-दर्शन के उपयोगी ग्रंथ हैं।

पातंजल सूत्र चार पादों में विभक्त है। प्रथम पाद 'समाधि' पाद कहलाता है। इसमें योग के स्वरूप, उद्देश्य और लक्षण, चित्तवृत्तिनिरोध के उपाय तथा भिन्न-भिन्न प्रकार के योगों की विवेचना की गई है।

दूसरा पाद 'साधना-पाद' कहलाता है। इसमें क्रिया-योग, क्लेश, 'कर्मनानन्द' उनका दुःखात्मक स्वभाव, दुःखादि चतुष्टय (दुःख, दुःख का निदान, दुःख की निवृत्ति प्रदुःख-निवृत्ति का उपाय) आदि विषयों का वर्णन है। तीसरा पाद 'विमूक्ति-पाद' कहलाता है। इसमें योग की अंतरंग अवस्थाओं तथा योगाभ्यास जनित मिथियों का वर्णन है। चौथा पाद है 'कैवल्य-पाद'। इसमें मुख्यतः कैवल्य या मुक्ति के स्वरूप की विवेचना की गई है। (प्रमगानुसार आत्मा, परलोक आदि विषयों का भी वर्णन है।)

सांख्य और योग में घनिष्ठ संबंध है। तब पूछिए तो सांख्य के सिद्धांत व्यावहारिक जीवन में प्रयोग ही योग है। ज्ञान के विषय में सांख्य का जो विचार है वह योग भी मानता है। सांख्योक्त त्रिविध प्रमाण—प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द, योग को भी मान्य है। वह सांख्य के पक्षीय तत्त्वों का स्वीकार करता है। परंतु उनमें एक और जोड़ देता है—ईश्वर।

१ चित्तं धातु का व्यवहार सामान्यतः अकर्मक क्रिया के रूप में (चित्तवृत्ति) होता है। इस तरह क्लेश का अर्थ होता है दुःख या कष्ट। परंतु कर्म कर्मा चित्तं धातु का सकर्मक रूप में भी व्यवहार होता है (जैसे चित्तवृत्ति—इसमें पहुँचाता है) इस प्रसंग में क्लेश शब्द का व्यवहार इसी अर्थ के अनुकूल जान पड़ता है। देखिए व्यासभाष्य १।५ (चित्तं—क्लेशहेतुः)

मत के अनुसार विवेक-ज्ञान ही मुक्ति का साधन है। योग इस बात को मानता हुआ साज है कि योगाभ्यास ही विवेक-ज्ञान का साधन है।

आत्मोन्नति के साधन रूप में योग की महत्ता को प्रायः सभी भारतीय दर्शनों ने स्वीकार किया है। यहाँ तक कि वेद, उपनिषद्, स्मृति, पुराण—सभी में योगाभ्यास की उपाधि है।^१ जब तक मनुष्य का चित्त या अन्तःकरण निर्मल और साफ नहीं हो सकता तब तक उसे धर्म या दर्शन के सत्य का सम्यक् ज्ञान नहीं हो सकता। शुद्ध हृदय और शांत मन से ही हम इन गूढ़ सत्यों को जान सकते हैं। आत्म-शुद्धि के लिए योग ही सर्वोत्तम साधन है। इससे शरीर और मन शुद्ध हो जाती है। इसलिए सभी भारतीय दर्शन (केवल आर्वाक को छोड़कर) अपने-अपने सिद्धांतों को योगिक रीति से ध्यान, धारणा आदि के द्वारा स्पष्ट अनुभव करने के प्रयत्न करते हैं।

पातंजल दर्शन में योग के स्वरूप और उसके भिन्न-भिन्न प्रकारों की सूक्ष्म आलोचना की है। योगाभ्यास के विविध अंगों और उनसे संबद्ध अन्यान्य आवश्यक विषयों पर भी गहरा विचार किया गया है। सांख्य (तथा कतिपय अन्यान्य भारतीय दर्शन) की तरह योग का भी यही सिद्धांत है कि विवेक-ज्ञान (अर्थात् शरीर, मन, इंद्रिय आदि से आत्मा भिन्न है ऐसा ज्ञान) से ही मोक्ष संभव है। परंतु यह ज्ञान तभी हो सकता है जब शारीरिक और मानसिक बंधों का दमन करते हुए अर्थात् क्रमशः शरीर, इंद्रिय, मन, बुद्धि और अहंकार पर विजय करते हुए शुद्ध आत्मा या पुरुष के यथार्थ स्वरूप को पहचानें। तब हमें यह ज्ञान हो जाता कि शरीर, मन, इंद्रिय, बुद्धि और सुख-दुःख के भोक्ता अहंकार—इन सबसे आत्मा भिन्न है। यह देह-काल और कारण के बंधनों से परे है। यह आत्मा मुक्त और शाश्वत है। यह दुःख, रोग, मृत्यु—इन सबों से ऊपर है। यही अनुभव आत्मज्ञान है। इसी ज्ञान या विवेक-ज्ञान से मुक्ति अर्थात् सबल दुःखों की निवृत्ति होती है। आत्मज्ञान के लिए योगदर्शन व्यावहारिक मार्ग बतलाता है। सांख्य का अधिक जोर इस बात पर है कि विवेक-ज्ञान मुक्ति का साधन है। इस ज्ञान की प्राप्ति के लिए वह अध्ययन, ध्यान और निदिध्यासन का भी निर्देश करता है।^२ परंतु योग मुख्यतः व्यावहारिक पहलू को जोर देता है अर्थात् मुक्ति या आत्मज्ञान की प्राप्ति के लिए किन उपायों का निबन्ध किया जाए (किस प्रकार से आत्मशुद्धि और समाधि का अभ्यास किया जाए), इसके अभ्यासवाले प्रकरण में इन बातों का वर्णन किया जाएगा। इसके पूर्व हम यह देखें कि योग के अनुसार आत्मा का क्या स्वरूप है, चित्त का क्या कार्य है और शरीर, मन, आत्मा परस्पर क्या संबंध है।

२. योग का मनोविज्ञान

सांख्य-योग के अनुसार, जीव स्वतंत्र पुरुष है जो स्थूल शरीर से और विशेषतः सूक्ष्म

देखिए, कठोपनिषद् ६।११, ६।१८; श्वेताश्वतर २।८, २, ११

देखिए, कारिका और कोमुदी, ५१

शरीर (इंद्रिय, मन, बुद्धि और अहंकार) से संबद्ध है। जीव स्वभावतः शुद्ध चैतन्य-
है। यह वस्तुतः शारीरिक बंधनों और मानसिक विकारों में
जीव का स्वरूप रहता है। परंतु अज्ञान के कारण यह चित्त के साथ घटा तब
कल्पित कर लेता है (अर्थात् भ्रमवश अपने को 'चित्त' समझने में
है)। चित्त प्रकृति का प्रथम विकार है जिसमें रजोगुण और तमोगुण के ऊपर मन
की प्रबलता रहती है। चित्त स्वभावतः जड़ है, परंतु आत्मा के निकटतम स्तरों में
के कारण वह आत्मा के प्रकाश से प्रकाशित हो उठता है। निर्मल होने के कारण
आत्मा का प्रतिबिम्ब पड़ता है जिससे उसमें चैतन्य का आभास आ जाता है। जब कि
किसी विषय से संपर्क होता है तब वह उसी का आकार धारण कर लेता है। इसी
के अनुरूप चित्त-विकारों के द्वारा आत्मा को विषयों का ज्ञान होता है। यद्यपि वह
स्वतः कोई विकार या परिणाम नहीं होता, तथापि परिणाम के रूप में अज्ञान के कारण
होने के कारण इसमें परिवर्तन का आभास होता है,
चंद्रमा हिलता हुआ जान पड़ता है।^१

चित्त की वृत्तियाँ पाँच प्रकार की होती हैं—(१) प्रमाण (सत्य-ज्ञान)
विषय (मिथ्या-ज्ञान), (२) विकल्प (कल्पना), (३)
चित्त की वृत्तियाँ (नीद) और (४) स्मृति (स्मरण)। प्रमाण दो प्रकार
है—अनुमान और शब्द। इनके विषय में शब्द का जो मन
मोटा-मोटी योग का भी है।

विषयों के संबंध में मिथ्याज्ञान को विषय (भ्रम) कहते हैं। संशय भी
अंतर्गत आ जाता है। विकल्प का अर्थ है यह शब्द-जनित वृत्ति जिसका यथावत् अनु-
भव नहीं हो। जैसे शून्य, आकाश-कुसुम इन शब्दों से अर्थबोध होते हैं, पर उन का
अनुरूप कोई वस्तु नहीं है। निद्रा वह चित्तवृत्ति है जिसमें तमोगुण का प्राधान्य है
और उसके कारण जाग्रत और स्वप्न अवस्थाओं के अनुभव विनीत हो जाते हैं। इस
को 'सुषुप्ति' कहते हैं। कुछ दार्शनिकों का मत है कि सुषुप्तावस्था में कोई भी मन
क्रिया नहीं होती और चैतन्य का सोप हो जाता है। परंतु ऐसा समझना ठीक
निद्राभंग होने पर (जागने पर) हम कहते हैं—'मैं धूब सोया' 'ऐसा सोना कि किसी
का बोध नहीं रहा।' इत्यादि। अर्थात् निद्रावस्था की बात हमें स्मरण रहती है।
सूचित होता है कि निद्रावस्था का प्रत्यक्ष अनुभव हमें अवश्य ही हुआ होगा, तभी
स्मरण आता है। इस तरह सिद्ध होता है कि सुषुप्तावस्था में भी मन माना जा-
रहता है। विषय का अभाव ही इस वृत्ति का धालवन है। अतः निद्रा को 'प्रमाण'
संबंधा वृत्ति' कहते हैं। अतीत अनुभवों की यथावत् मानसिक प्रतीति 'स्मृति'
पाँच वृत्तियों के अंदर सभी चित्तवृत्तियाँ आ जाती हैं।^२

१ देखिए, योगसूत्र और वृत्ति १।४ (इस पुस्तक में 'सत्य-ज्ञान' अर्थात् सत्य का स्मृति
प्रकरण भी देखिए)।

२ देखिए, योगसूत्र, भाष्य और वृत्ति १।१२-११।

जब चित्त किसी वृत्ति में परिणत हो जाता है तब उसपर आत्मा का प्रकाश पड़ता है वह आत्मसात् हो जाता है अर्थात् आत्मा को ऐसा प्रतीत होता है कि यह मेरी ही भा है। इसीलिए ऐसा भासित होता है कि पुरुष (आत्मा) ही सब कुछ सोचता और करता है। जैसे वही जन्म लेता और मरता है, उसीमें वृद्धि या ह्रास होता है, वही मोता-जागता है, वही कल्पना या स्मरण करता है, वही रा का संबंध भूल करता और सुधारता है, इत्यादि। परंतु यथार्थ में यह सब भ्रम है। जन्म, मरण आदि क्रियाएँ शरीर की हैं। सोना, जागना क्रियाएँ मन की हैं। ध्यान, कल्पना, स्मृति—सभी मन की वृत्तियाँ हैं। आत्मा सभी विकारों से परे है। वह इनसे संयुक्त इसलिए जान पड़ता है कि वह चित्त में निहित हो जाता है, उसी तरह, जैसे दर्पण में मनुष्य का प्रतिबिम्ब उतर आता है। यह पाँच प्रकार की क्लेशकर भ्रांत वृत्तियाँ उत्पन्न होती हैं। ये पंच क्लिष्ट-वृत्तियाँ (१) अविद्या (अर्थात् अनित्य को नित्य समझना जैसे, अनात्म-पदार्थ को आत्मा लेना, मिथ्या सुख को वास्तविक सुख समझ लेना, अशुचि को शुचि समझ लेना)। (२) अस्मिता (अर्थात् आत्मा को भ्रमवश बुद्धि या मन समझ लेना)। (३) राग और उसके साधनों की प्राप्ति के लिए इच्छा)। (४) द्वेष (दुःख और उससे बैर)। (५) अभिनिवेश (अर्थात् मृत्यु का भय)।

जब तक चित्त में विकार और परिणाम होते रहते हैं तब तक उनपर आत्मा का प्रकाश पड़ता रहता है और विवेकज्ञान के अभाव में आत्मा उन्हीं में अपने को देखने लगता है। फलस्वरूप वह सांसारिक विषयों से सुख-दुःख का अनुभव करने और मुक्ति लगता है और उनमें राग-द्वेष के भाव रखने लगता है। यही आत्मा का बंधन है। इस बंधन से मुक्ति पाने के निमित्त शरीर, इंद्रिय, और चित्तवृत्तियों का निरोध करना आवश्यक है। जब कार्यचित्त का धारा-प्रवाह होता है और यह कारणचित्त के रूप में (शांत अवस्था में) आ जाता है तब आत्मा मुक्त शुद्ध चैतन्य रूप में देखता है। चित्तवृत्तियों के निरोध के द्वारा यही आत्म-कार योग का उद्देश्य है।

३. योग का अभ्यास

(१) योग का स्वरूप तथा अभेद^२

योग का अर्थ है चित्तवृत्ति का निरोध। यहाँ योग का अर्थ जीवात्मा और परमात्मा के मिलन नहीं समझना चाहिए। योग का उद्देश्य है आत्मा को अपने यथार्थ स्वरूप का ज्ञान कराना जिससे वह अपने को मानसिक विकारों से पृथक् समझ सके। परंतु यह तभी हो सकता है कि जब चित्त की वृत्तियों का निरोध हो जाए। अतएव योग का काम है चित्त की सभी वृत्तियों का निरोध करना।

देखिए, योगसूत्र २।३-६

देखिए, योगसूत्र और भाष्य १।१-४, १।१२-१८, १।२३, २।१-२, ४।२६-३४

चित्तभूमि (मानसिक अवस्था) के पाँच रूप हैं—(१) क्षिप्त, (२) मूढ़, विक्षिप्त, (४) एकाग्र और (५) निरुद्ध। प्रत्येक अवस्था में कुछ-कुछ मानसिक का निरोध होता ही है। एक अवस्था (जैसे प्रेम) में दूसरी (जैसे घृणा) का निरोध होता है। परंतु इनमें प्रत्येक अवस्था साधन के अनुकूल नहीं होती।^१ क्षिप्त अवस्था में चित्त रसों प्रभाव में रहता है और

चित्त में स्थिरता नहीं रहती। यह अवस्था इंद्रियों पर संयम नहीं रहता। मूढ़ अवस्था में तम की प्रधानता रहती है और इसके आलस्य आदिका प्रादुर्भाव होता है। निद्रावस्था में चित्त की कुछ वृत्तियों का बुझ के लिए तिरोभाव हो जाता है। परंतु यह अवस्था योगावस्था नहीं है। निद्रावस्था होती है जब चित्त तमोगुण से आच्छन्न हो जाता है। परंतु योग के लिए तत्त्व प्रबलता से चित्त की शुद्धि होना आवश्यक है। विक्षिप्तावस्था में मन थोड़ी देर एक विषय में लगता है, पर तुरंत ही अन्य विषय की ओर ध्यान चला जाता है और विषय छूट जाता है। यह चित्त की आंशिक स्थिरता की अवस्था है। इसे योग कह सकते, क्योंकि इसमें चित्त की वृत्ति का पूरा निरोध नहीं होता। अविद्याजनित तम दूर करने में यह असमर्थ है।

एकाग्र अवस्था वह है जिसमें चित्त देर तक एक विषय पर लगा रहता है। यह वस्तु पर मानसिक केंद्रीकरण या ध्यान की अवस्था है। इस अवस्था में चित्त, किसी विषय पर विचार या ध्यान करता रहता है। इसलिए इसमें भी तम वृत्तियों का निरोध नहीं होता। तथापि यह योग की पट्टी की अंतिम अवस्था—निरुद्धावस्था—में चित्त की सभी वृत्तियों का विषय तक का भी) लोप हो जाता है और चित्त अपनी स्वाभाविक स्थिर भाव में आ जाता है।

एकाग्र और निरुद्ध अवस्थाएँ योग के अनुकूल हैं क्योंकि उनमें मत्स्वगुण का अधिक प्रकाश रहता है जो आत्मसाक्षात्कार में सहायक होता है। एकाग्र अवस्था संप्रज्ञात योग कहते हैं, क्योंकि इसमें ध्येय विषय का स्पष्ट ज्ञान रहता है। इसे 'संप्रज्ञात समाधि' भी कहते हैं क्योंकि इस अवस्था में चित्त ध्येय विषय में सीत तन्मय हो जाता है।

दूसरी तरफ, निरुद्ध अवस्था को असंप्रज्ञात योग या असंप्रज्ञात समाधि कहते हैं, क्योंकि इस अवस्था में चित्त की सभी वृत्तियों का लोप हो जाता है और किसी विषय का ज्ञान नहीं रहता। यही समाधि की अवस्था है। इसमें सभी मनोवृत्तियाँ और चित्त तिरोभाय (लोप) हो जाता है। चित्त की अलग सत्तों का उठना बंद हो जाता है। यह भाव जल की तरह स्थिर हो जाता है। इन दोनों (एकाग्र और निरुद्ध) अवस्थाओं को सामान्यतः समाधि-योग कहा जाता है।

१ प्रथम तीन अवस्थाएँ (क्षिप्त, मूढ़, विक्षिप्त) योग के अनुकूल नहीं हैं केवल अंतिम दो अवस्थाएँ (एकाग्र और निरुद्ध) योगानुकूल हैं।

जैसा कहा जा चुका है, समाधि दो प्रकार की होती है—संप्रज्ञात और असंप्रज्ञात ।
 ध्येय विषयों के भेदानुसार संप्रज्ञात समाधि की चार कोटियाँ होती हैं । जब किसी स्थूल
 भौतिक पदार्थ पर चित्त एकाग्र किया जाता है, तब वह समाधि
 संप्रज्ञात समाधि 'सवितर्क' कहलाती है । (जैसे, किसी मूर्ति पर ध्यान जमाना) ।
 उसके स्वरूप का ज्ञान हो जाने पर साधक को सूक्ष्म विषय का (जैसे
 किसी तन्मात्र का) ध्यान करना चाहिए । इसको 'सविचार' समाधि कहते हैं । ततः पर
 उससे भी सूक्ष्मतर विषय (जैसे इंद्रिय) में ध्यान जमाना चाहिए, जिससे उसका यथार्थ
 स्वरूप प्रकट हो जाए । इसे 'सानन्द' समाधि कहते हैं । संप्रज्ञात समाधि की अंतिम कोटि
 को 'सास्मिन्त समाधि' कहते हैं । क्योंकि इसमें ध्यान का विषय केवल 'अस्मिता' या अहंकार
 मात्र रहता है । इस समाधि के फलेस्वरूप आत्मा का साक्षात्कार हो जाता है (अर्थात्
 आत्मा यथार्थतः शरीर-मन-अहंकार सबों से भिन्न है, ऐसा अनुभव या विवेकज्ञान
 हो जाता है) ।

इस प्रकार एक के अनंतर दूसरे बाह्य या आंतरिक विषय का यथार्थ स्वरूप ज्ञात
 करते-करते और उसे छोड़ते हुए चित्त का संबंध सभी विषयों से छूट जाता है । यही
 अंतिम अवस्था असंप्रज्ञात समाधि या परम योग है । यह समाधि
 संप्रज्ञात समाधि की अंतिम सीढ़ी है । वहाँ पहुँच जाने पर योगी समस्त विषय-संसार
 से मुक्त हो जाता है ।^१ मानो उसके लिए संसार का कोई बंधन रहता
 ही नहीं । इस अवस्था में आत्मा विशुद्ध चैतन्य स्वरूप में रहता है
 और अपने कैवल्य या मुक्तावस्था के प्रकाश का आनंद लेता है । इस अवस्था को प्राप्त
 करने पर पुरुष सभी दुःखों से मुक्ति पा जाता है जो जीवन का चरम पुरुषार्थ है । यह जीवन
 क्या है, शांति (और उसके साधनों) का अन्वेषण है । योग वह आध्यात्मिक मार्ग है जो
 यथार्थ आत्मज्ञान के द्वारा सब दुःखों का समूल नाश कर हमें अभीष्ट लक्ष्य पर पहुँचाता है ।
 परंतु इस अंतिम लक्ष्य की प्राप्ति सहज ही नहीं हो सकती । यदि किसी के लिए एक बार
 समाधि प्राप्ति के द्वारा दुःख निवृत्ति संभव भी हो तो फिर वह दुबारा दुःखों के जाल में फँस
 सकता है । जब तक पूर्व कर्मजन्य सभी संस्कारों का नाश नहीं हो जाता, तब तक चित्त की
 सभी वृत्तियों का अंत नहीं हो जाता, तब तक दुःखों के पुनरावर्तन की संभावना बनी रहती
 है । भूत और वर्तमान के विविध कर्मों से उत्पन्न संस्कारों को नष्ट करने के लिए समाधि
 की स्थिति में दृढ़तापूर्वक स्थिर रहना बड़ा ही दुस्तर कार्य है । इसके लिए चिर साधना
 और कठिन योगाभ्यास की जरूरत है ।

योग के तीन प्रमुख मार्ग हैं—ज्ञानयोग, भक्तियोग और कर्मयोग । मनुष्य को
 अपनी बुद्धि, स्वभाव और योग्यता के अनुकूल इनमें से कोई एक चुन लेना चाहिए । जिनका
 अधिक झुकाव ज्ञान की तरफ है उन्हें ज्ञानमार्ग अपनाना चाहिए ।
 योग के तीन मार्ग अर्थात् संसार के विषयों का सम्यक् परिशीलन करते हुए उन सबों से
 (शरीर और मन से भी) अपने को पृथक् बोध करना चाहिए । जो

१ समाधि की अंतिम अवस्था को 'धर्ममेघ' भी कहते हैं; क्योंकि वह योगी के ऊपर
 कैवल्य या मुक्ति की वर्षा करता है ।

भाव प्रधान है उसके लिए भक्तिमार्ग है। अर्थात् थड़ा और भक्तिपूर्वक ईश्वर की उपासना में रत रहना। इस मार्ग से भी साधक मुक्ति प्राप्त कर सकता है। जो लोग अधिक बन् या कठिन साधना करने के योग्य हैं उनके लिए कर्मयोग है। तपश्चर्या, स्वाध्याय और ईश्वर-प्रणिधान, इसके मुख्य अंग हैं। कर्मयोग (या क्रिया-योग) भी मुक्ति का साधक है। हाँ, इन मार्गों का अवलंबन सच्चे मन से होना चाहिए।

(२) योग के अष्टांग साधन

जैसा ऊपर कहा जा चुका है, जबतक मनुष्य के चित्त में विचार भरा रहता है और उसकी बुद्धि दूषित रहती है, तब तक वह सत्त्वज्ञान नहीं प्राप्त कर सकता। शुद्ध हृदय और निर्मल-बुद्धि से ही आत्मज्ञान उपलब्ध हो सकता है। सांख्य-योग के योग के तीन मार्ग मतानुसार मुक्ति के लिए 'प्रज्ञा' आवश्यक है। प्रज्ञा का अर्थ है आत्म-दृष्टि के द्वारा इस सत्य का दर्शन कि आत्मा नित्यमूर्त, शुद्ध चैतन्य-स्वरूप और शरीर तथा मन से सर्वथा भिन्न है। परन्तु यह दृष्टि तभी हो सकती है जब अंतःकरण सर्वथा निर्विकार शुद्ध और शांत हो जाए। चित्त की शुद्धि और पवित्रता के लिए योग आठ प्रकार के साधन बतलाता है। ये हैं—(१) यम, (२) नियम, (३) आसन, (४) प्राणायाम, (५) प्रत्याहार, (६) धारणा, (७) ध्यान और (८) समाधि। ये आठो 'योगांग' कहलाते हैं।

योग का प्रथम अंग है यम। इसके निम्नलिखित अंग हैं—(१) ब्रह्मचा (मर्त्य विस्ती जीव को किसी प्रकार का कष्ट नहीं पहुँचाना), (२) सत्य (अर्थात् किसी से किसी तरह का झूठ नहीं बोलना), (३) अस्तेय (अर्थात् चोरी नहीं करना), (४) ब्रह्मचर्य (अर्थात् विषय-वासना की ओर नहीं जाना) और (५) अपरिग्रह (अर्थात् शोभन वस्त्र, अनावश्यक वस्तु धारण नहीं करना)। ये सब साधन सर्व-विदित हैं, अतः उनकी विशेष व्याख्या आवश्यक नहीं। तपश्चर्या योग में इनकी विस्तृत विवेचना की गई है। योगी के लिए इनका साधन, अत्यावश्यक है, क्योंकि मन को सबल बनाने के लिए शरीर को सबल बनाना आवश्यक है। जो काम, मोह, मोह आदि विकारों पर विजय प्राप्त नहीं कर सकता, उसका मन या शरीर सबल नहीं हो सकता। इसी तरह जब तक मनुष्य का मन पाप-वासनाओं से भरा और संयम रहता है तब तक वह किसी विषय पर चित्त एकाग्र नहीं कर सकता। इसलिए योग या समाधि के साधक को सभी आगस्तियों और प्रवृत्तियों से विरत होना आवश्यक है।

योग का दूसरा अंग है नियम या गदाचार का पालन। इसके निम्नलिखित अंग हैं—(१) नीच (आर्यशुद्धि अर्थात् शारीरिक शुद्धि, जैसे स्नान और पवित्र भोजन के द्वारा तथा आर्यशुद्धि अर्थात् मानसिक शुद्धि जैसे, मैत्री, करुणा, भक्ति आदि के द्वारा)। (२) सतोष (अर्थात् उचित प्रमाण में प्रशंसा ही प्राप्त हो जमने संतुष्ट रहना)। (३) तप (जैसे गर्मी-शीतोष्ण आदि सहने का अभ्यास, कठिन व्रत का पालन करना आदि)। (४) स्वाध्याय (नियम-

कर्मग्रंथों का अध्ययन करना) । (५) ईश्वर-प्रणिधान (ईश्वर का ध्यान और शरीर अपने को छोड़ देना) ।

आसन शरीर का साधन है। इसका अर्थ है शरीर को ऐसी स्थिति में रखना जिससे शरीर होकर सुख के साथ देर तक रह सकते हैं। नाना प्रकार के आसन होते हैं, जैसे, पद्मासन, वीरासन, भद्रासन, सिद्धासन, शीर्षासन, गरुडासन, मयूरासन, शवासन, आदि। इसका ज्ञान किसी सिद्ध गुरु से ही प्राप्त करना चाहिए। चित्त की एकाग्रता के लिए शरीर का अनुशासन आवश्यक है जितना मन का। यदि शरीर रोगादि बाधाओं से पूर्णतः भुक्त नहीं रहे तो साधन लगाना बड़ा ही कठिन है। अतएव आरोग्य-साधन के लिए बहुत से नियम निर्धारित जाते हैं, जिससे शरीर समाधि-त्रिया के योग्य बन सके। शरीर और मन को शुद्ध तथा लय बनाने के लिए तथा दीर्घायु प्राप्त करने के लिए योग में नाना प्रकार के नियम बतलाए हैं। योगासन शरीर को नीरोग तथा सबल बनाए रखने के लिए उत्तम साधन है। आसनों के द्वारा सभी अंगों, विशेषतः स्नायुमंडल, इस तरह वश में किए जा सकते हैं कि मन में कोई विकार उत्पन्न नहीं कर सकें।

प्राणायाम का अर्थ है श्वास का नियंत्रण। इस क्रिया के तीन अंग होते हैं—(१) क (पूरा श्वास भीतर खींचना), (२) कुंभक (श्वास को भीतर रोकना) और (३) रेचक (नियमित विधि से श्वास छोड़ना)। इन क्रियाओं का ज्ञान सिद्ध गुरु से ही प्राप्त करना चाहिए। श्वास के व्यायाम से हृदय पुष्ट होता है और उसमें बल आता है, इसे चिकित्सा-विज्ञान भी मानता है। योग इस दिशा में और भी आगे बढ़ता है और चित्त एकाग्र-साधन लिए प्राणायाम का निर्देश करता है, क्योंकि इस (प्राणायाम) के द्वारा शरीर और मन जुड़ा आती है। जबतक श्वास की क्रिया चलती है तबतक चित्त भी उसके साथ चंचल रहता है। जब श्वास-वायु की गति स्थगित हो जाती है तब मन भी निष्पंद या स्थिर होता है। इस तरह प्राणायाम के अभ्यास से योगी बहुत देर तक अपनी साँस रोक सकता है और समाधि की अवधि को बढ़ा सकता है।

प्रत्याहार का अर्थ है इंद्रियों को अपने-अपने बाह्य विषयों से खींचकर हटाना और मन को वश में रखना। जब इंद्रियपूर्णतः मन के वश में आ जाते हैं तब वे अपने स्वाभाविक विषयों से हटकर मन की ओर लग जाते हैं। इस अवस्था में आँख-कान के सामने सांसारिक विषय रहते हुए भी हम देख-सुन नहीं सकते। रूप, रस, गंध, शब्द या स्पर्श का कोई भी प्रभाव मन पर नहीं पड़ता। यह अवस्था बहुत ही कठिन है, यद्यपि यह असंभव नहीं है। इसके लिए स्थित दृढ़ संकल्प और प्रौढ़ इंद्रिय-निग्रह की साधना आवश्यक है।

उपर्युक्त पाँच अनुशासन—यम, नियम, आसन, प्राणायाम और प्रत्याहार—हिरण्य साधन कहलाते हैं। शेष तीन—धारणा, ध्यान और समाधि—अंतरंग साधन कहलाते हैं, क्योंकि उनका योग (समाधि) से सीधा संपर्क है।

का प्राप्ति है कि साधक इन ऐश्वर्यों के लोभ से योग-साधन में प्रवृत्त नहीं हो। योगी लक्ष्य है मुक्ति की प्राप्ति। साधक को भ्रूलोकि ऐश्वर्यों के चकाचौंध में नहीं पड़ना चाहिए नहीं तो वह पथभ्रष्ट हो जाता है। योगी को चाहिए कि वह सिद्धियों के फेर में नहीं पड़कर भागे बढ़ता जाए और अंतिम लक्ष्य—आत्मदर्शन—पर पहुँच जाए।^१

४. ईश्वर^२

प्राचीन योगदर्शन में ईश्वर का स्थान कोई बहुत अधिक महत्त्वपूर्ण नहीं दीखता। पतंजलि को जगत् की समस्या हल करने के लिए ईश्वर की आवश्यकता नहीं दीखती। उनकी दृष्टि में ईश्वर का उतना सैद्धांतिक मूल्य नहीं है, जितना व्यावहारिक।

ईश्वर-प्रणिधान की उपयोगिता इसीमें है कि चित्त की एकाग्रता में ईश्वर या ध्यान के साधनों में एक वह भी है। पर योगदर्शन के पिछले स्थान लेख का सैद्धांतिक दृष्टि से ईश्वर के स्वरूप की विवेचना भी करते हैं और ईश्वर के अस्तित्व के लिए युक्तियाँ भी देते हैं। इस तरह दर्शन के ग्रंथों में ईश्वर-संबंधी युक्ति-विचार भी मिलते हैं।

योग के अनुसार ईश्वर परम पुरुष है जो सभी जीवों से ऊपर और सभी दोषों से रहित है। वह नित्य, सर्वव्यापी, सर्वज्ञ, सर्व-शक्तिमान पूर्ण परमात्मा है। संसार के सभी जीव अविद्या, अहंकार, वासना, राग-द्वेष और अभिनिवेश (मृत्यु-र का स्वरूप भय) आदि के कारण दुःख पाते हैं। वे भाँति-भाँति के कर्म (सुकर्म, कुकर्म और विकर्म) करते हैं और उनके विपाक या फलस्वरूप सुख-दुःख भोग करते हैं। वे पूर्व जन्म के निहित संस्कार (प्राणय) से भी प्रभावित होते हैं। वे मुक्ति या कौटल्य प्राप्त करने पर ही मुक्तात्मा के विषय में यह नहीं कहा जा सकता वह सर्वदा से मुक्त था। केवल ईश्वर ही नित्यमुक्त कहा जा सकता है। वह सर्वबंधन-रहित और सर्वक्लेशरहित है। वह क्लेश, कर्म, विपाक, प्राणय, इन सबों से अपरामृष्ट (प्रभावित) रहता है। वह सदा एकरस और निर्विकार है। कर्म और उनके फल इसे प्राप्त करते हैं। वह पूर्ण, अनंत और अद्वितीय है (उसके समान दूसरा कोई नहीं)। पूर्ण ज्ञान का भंडार है और इच्छा मात्र से समस्त जगत् का परिचालन कर सकता है। अनंत शक्ति और ज्ञान से युक्त सकल विश्व का नियंता है। वह केवल सदिच्छाओं से पूर्ण है। इन्हीं कारणों से परमात्मा जीवात्माओं से भिन्न है।

ईश्वर की सिद्धि के लिए निम्नलिखित युक्तियाँ दी जाती हैं—(१) वेद, उपनिषद् आदि समस्त शास्त्र ईश्वर या परमात्मा को आदि सत्ता के रूप में मानते हैं। उसीका साक्षात्कार जीवन का चरम लक्ष्य माना गया है। अतएव ईश्वर का अस्तित्व अस्तित्व शास्त्र-सम्मत होने के कारण सिद्ध है। (२) जिस वस्तु की प्रमाण न्यूनताधिक मात्रा रहती है, उसकी एक अल्पतम और अधिकतम सीमा भी रहनी चाहिए। संसार में छोटे-बड़े परिमाण देखने में आते हैं,

सबसे अल्पतम परिमाण है अणु, सबसे अधिकतम परिमाण है, आकाश । इसी तरह और शक्ति की भी भिन्न-भिन्न माताएँ देखने में आती हैं । इसलिए उनको भी एक होनी चाहिए । अर्थात् एक ऐसा पुरुष होना चाहिए जिसमें सर्वाधिक ज्ञान और शक्ति वही परम पुरुष ईश्वर है । ईश्वर के समान ज्ञान और शक्तिवाला दूसरा पुरुष नहीं सकता । क्योंकि वैसी अवस्था में उन दोनों में संघर्ष हो जाता और फलस्वरूप अरुण अवस्था हो जाती । (३) पुरुष और प्रकृति के संयोग से संसार की सृष्टि दोनों के विच्छेद से प्रलय होता है । पुरुष और प्रकृति दो भिन्न-भिन्न तत्व हैं । दोनों संयोग या विभाग स्वभावतः नहीं हो सकता । उसके लिए एक ऐसा निमित्त कारण पड़ेगा जो अनंत बुद्धिमान हो और जीवों के अदृष्टानुसार प्रकृति से पुरुष का संयोग वियोग करावे । जीवात्मा या पुरुष स्वयं अपना अदृष्ट नहीं जानता । इसलिए एक सर्वज्ञ परमात्मा को मानना आवश्यक है जो जीवों के अदृष्टानुसार संसार की रचना संहार कर पुरुष या प्रकृति का संयोग या वियोग कराता रहे । यही ईश्वर है जिसकी ओर के बिना प्रकृति जगत् का उस रूप में विकास नहीं कर सकती जो जीवों की आत्मा तथा मुक्ति के लिए अनुकूल हो ।

पतंजलि का कहना है कि ईश्वर-प्रणिधान भी समाधि का एक साधन है, जिसे द्वारा मुक्ति मिल सकती है । बाद के लेखक और भी आगे बढ़ गए हैं । उनके विचार ईश्वर-प्रणिधान समाधि के लिए सर्वोत्कृष्ट साधन है । कारण यह कि ईश्वर केवल पुरुष का ईश्वर-प्रणिधान विषय (जैसे अन्यान्य ध्येय विषय हैं) ही नहीं, प्रत्युत पद महान् जो अपनी कृपा से उपासकों के पाप और दोष दूरकर उनके लिए योग का मार्ग सुलभ देता है । जो ईश्वर का सच्चा उपासक है और उसी पर निर्भर रहता है वह सर्वज्ञ की ध्यान में लीन रहता है और संपूर्ण जगत् में ईश्वर की व्याप्त देखता है । ऐसे अनंत परम पिता की सर्वोच्च विभूति—हृदय की शुद्धता और बुद्धि का प्रकाश—मिलती है ईश्वर उसके पद से क्लेशादि सभी विघ्न-बाधाओं को दूर कर देते हैं और योग-विधि अनुकूल परिस्थिति बना देते हैं । इस तरह ईश्वर की दया से आत्मवर्तनक पमका गपते हैं, परंतु हमें भी मैत्री, करुणा, सत्य, शौच तथा ईश्वरोपासना के द्वारा उनके उनकी कृपा का पात्र बनाना चाहिए ।

५. उपसंहार

अद्वैत आलोचन की दृष्टि में योग में उतना दार्शनिक गिटोत नहीं दिखता जितना रहस्यवाद या मनोवैज्ञानिक समझदार । योग का आत्म-निर्वाण गिटोत (० आत्मा, शरीर, मन, अहंकार में अतिरिक्त पुरुष है) मोक्षमार्ग और आध्यात्मिक मनोवैज्ञानिक बहुत दूर है । अतएव जन-आधारण की दृष्टि में योग दुर्लभ और रहस्यमय प्रतीत होता है । इसी तरह, योगशास्त्र से प्राप्त होनेवाली सिद्धियाँ भी मनोवैज्ञानिक हैं । जीवित दिव्य मनोविज्ञान के जिनने नियम जानें हैं उनके आधुनिक मनोवैज्ञानिक नहीं होना । इसी

तने जादू-टोने की बातें भी मान ली जाती हैं, जिनमें आदि-कालीन युग के लोग विश्वास करते थे।

परंतु यहाँ यह बात विचारणीय है कि योगिक आत्म-मायात्कार सांख्य-दर्शन के आधार पर प्रवर्तित है, जिसके अनुसार आत्मा नित्य और शुद्ध चैतन्य-स्वरूप है। यदि ऐसा विषयातीत आत्मा सत्य है, तो यह यह मानना पड़ेगा कि विषयानुभव के स्तर से ऊपर भी कोई स्तर है और ऐसी शक्ति भी हो सकती है जो साधारण भौतिक और ऐंद्रियिक शक्तियों से बढ़कर है। इन आध्यात्मिक तत्त्वों की झलक भिन्न-भिन्न देशों के ग्रन्थियों और महात्माओं को तो मिली ही है, चाप ही चाप बड़े-बड़े दार्शनिकों ने जैसे, प्लेटो, अरस्तू, लोकोजा, लाइब्नीज, कांट और हेगेल आदि ने भी इसे स्वीकार किया है। आध्यात्म-तत्त्वा-विधानसमिति (The Society for Psychological Research) तथा आधुनिक मनस्त्व-विश्लेषण (Psycho-Analysis) इस दिशा में लोगों की काफी ज्ञान-वृद्धि कर रहे हैं। जो बातें अज्ञान के अंधकार में निहित थीं उनपर अब क्रमशः प्रकाश पड़ रहा है। इसी दिशा में भागे बढ़कर पुरुष को अपने यथार्थ स्वरूप का दर्शन करने के लिए शुद्धि और आत्मसंयम का व्यावहारिक उपाम बतलाता है। सिद्धांत और व्यवहार, दोनों दृष्टियों से योग सांख्य से बड़ा-बड़ा है, क्योंकि यह ईश्वर को भी मानता है और यथार्थ अनुभूतियों को पकड़कर चलता है, जिससे साधक के मन में विश्वास जमता है। योग का तत्त्व समझने के लिए अद्यापूर्वक इसका अध्ययन और अभ्यास करना आवश्यक है। मिस ऑस्टर (Miss Osler) कहती हैं—“मुझे विश्वास है कि जिसे लोग इस जीवन का यथार्थतापत समझ रहे हैं उससे परे भी एक प्रदेश है और जो दुर्लभ स्वरूप लेकर चढ़ेंगे वे वहाँ तक पहुँचकर उसका भी पान सकते हैं।” मानसिक और शारीरिक स्वास्थ्य के लिए भी योग आधुनिक चिकित्सा से विशेष उपकारी समझा जा रहा है।^२

देखिए, Yoga and Western Psychology, Page 246-47.

देखिए, स्वामी अखिलानंद का Mental Health and Hindu Psychology (Allen and Unwin, London.)

मीमांसा दर्शन

१. विषय-प्रवेश

मीमांसा का मुख्य उद्देश्य है वैदिक कर्मकांड की पुष्टि करना। यह दो श्रेणियों में विभक्त है—
 (१) वैदिक विधि-निषेधों का धर्म समझने के लिए आपस में उनकी संगति ढूँढने के लिए व्याख्या प्रस्तावी निरूपण करना और (२) कर्मकांड के मूल सिद्धांत का सुक्ति-द्वारा प्रमाणित करना।

मीमांसा का उद्देश्य

वैदिक कर्मकांड का जो मूलभूत सिद्धांत है उसमें कई बातें संशयान्वित हैं, (क) आत्मा मृत्यु के उपरांत भी विद्यमान रहता और स्वर्ग के फल भीषण करता है, (ख) कोई ऐसी शक्ति है जो के फल को सुरक्षित रखती है, (ग) वेद (जिन पर कर्मकांड प्रामाण्य है) अमर हैं, (घ) यह जगत् सत्य है और हमारा जीवन और स्वप्नमाल नहीं है।

कर्मकांड का सिद्धांत

चार्वाक, बौद्ध और जैन वेदों का प्रामाण्य नहीं मानते। कुछ बौद्ध मतधारकों की धारणा है और आत्मा का अस्तित्व भी नहीं मानते। कतिपय उपनिषदों में इस विचार की निरुपस्थिति है कि स्वर्ग ही मनुष्य का लक्ष्य है और यज्ञ ही सर्वोत्तम कर्म है। मीमांसक इन धारणाओं का खंडन करते हुए कर्मकांड के सिद्धांत की पुष्टि करते हैं।

मीमांसा का मूल ग्रंथ है जैमिनि सूत्र। दार्शनिक सूत्रों में यह सबसे प्राचीन ग्रंथ है। इसके द्वादश अध्याय हैं। जैमिनि के सूत्र पर शबर स्वामी का विशद भाष्य है जिसे कौटिल्य कहते हैं। उनके बाद बहुत से टीकाकार और स्वतंत्र टीकाकार हुए। उनमें दो मुख्य हैं—कुमारिल भट्ट और प्रभाकर (द्वितीय)। इन दोनों के नाम पर मीमांसा में दो प्रधान मंत्रधाराएँ बन गई हैं। प्रभाकर मीमांसा और कुमारिल मीमांसा। इस प्रकार मीमांसा का उत्तरोत्तर विकास होता गया।

मीमांसा का साहित्य

मीमांसा का अन्तर्गम्य है विगी समग्रता या विचारणीय विषय का दुर्लभता की दृष्टि से द्वारा निर्णय। कर्मकांड-विषयक होने के कारण मीमांसा को कर्म-मीमांसा भी कहते हैं। मीमांसा-दर्शन को हम मुख्या की दृष्टि से तीन भागों में विभक्त कर सकते हैं—
 (१) प्रमाण-विचार, (२) उत्तर-विचार और (३) धर्म-विचार।

२. प्रमाण-विचार

बदों का प्रामाण्य सिद्ध करने के निमित्त भीमांसा में प्रमा, प्रमाण, प्रामाण्य आदि का विवेचन किया गया है। भीमांसा का ज्ञान-विचार बहुत ही सूक्ष्म और गंभीर है। मत, खासकर वेदांत भी, भीमांसा के प्रमाण-विचार को मान्य समझते हैं। यहाँ कुछ न विषयों का संक्षेपतः दिग्दर्शन कराया जाता है।

(१) ज्ञान के रूप और साधन

अन्यान्य मतों की तरह भीमांसा भी दो प्रकार के ज्ञान मानती है—प्रत्यक्ष और परोक्ष। यथायं ज्ञान वह है जिससे किसी विषय में नई बात मालूम
गया है होती है, जो दूसरे प्रमाण से बाधित नहीं होता, और जिसके मूल में कोई दोष नहीं रहता (जैसे पांडुरोगी को सब कुछ पीला दीखता है)।^१

केवल सत् पदार्थ ही प्रत्यक्ष का विषय हो सकता है। जब ऐसे विषय का किसी इंद्रिय के साथ संपर्क होता है तभी उस विषय का प्रत्यक्ष ज्ञान आत्मा को होता है। इंद्रिय के साथ संयोग होने पर पहले विषय की प्रतीति मात्र होती है। 'वह है' केवल इतना ही ज्ञान होता है। 'वह नया है' इसका ज्ञान नहीं। ऐसे निर्विशेष ज्ञान को 'निर्विकल्प' ज्ञान या भ्रालोचना ज्ञान कहते हैं। प्रत्यक्ष ज्ञान की दूसरी अवस्था वह है जिसमें पूर्वानुभव के आधार पर उस विषय का स्वरूप निर्धारित करते हैं अर्थात् वह प्रकार की वस्तु है, उसमें गुण या क्रिया है, उसका क्या नाम है, आदि बातों का ज्ञान करते हैं। जैसे, 'वह मनुष्य है'। 'वह सुंदर है'। 'वह दीढ़ता है'। 'वह राम है'। दि। ऐसे सविशेष ज्ञान को सविकल्प प्रत्यक्ष कहते हैं।^२

प्रत्यक्ष के द्वारा नाना नामरूपात्मक जगत् का सत्य ज्ञान होता है। यद्यपि निर्विकल्प अवस्था में विषयों का स्पष्ट बोध नहीं होता तथापि वे बीज अवस्था के विषय में विद्यमान रहते हैं और सविकल्प अवस्था में प्रस्फुटित हो जाते हैं। सविकल्प ज्ञान में किसी नए विषय का ज्ञान नहीं होता है। यदि हमें से 'मनुष्य' या 'सुंदर' आदि का अनुभव नहीं रहता तो 'वह मनुष्य है', 'वह सुंदर है' हम कैसे कहते ? इससे सूचित होता है कि यद्यपि सविकल्प प्रत्यक्ष में उद्देश्य-विधेय का संबंध स्थापित किया जाता है तथापि वह विशद-ज्ञान काल्पनिक या मिथ्या नहीं, कुछ बोध और कुछ वेदांती समझते हैं।

कुछ बौद्धों का मत है कि निर्विकल्पक ज्ञान का विषय सर्वथा स्वलक्षण होता है अर्थात् कोई प्रकारता नहीं होती। कुछ वेदांतियों का मत है कि वह शुद्ध निरवच्छिन्न सत्ता

कारणदोष-बाधकज्ञानरहितम् अगृहीतग्राहिज्ञानम् प्रमाणम्
देखिए, जैमिनि-सूत्र १।१।४ पर श्लोक-वार्तिक।

ही का ज्ञान है। किंतु मीमांसक ऐसा नहीं मानते। उनका मत है कि इन्हीं के संपर्क होने पर प्रथम ही क्षण में याह विषय और उसके नाना धर्मों का समुद्र ज्ञान जाता है।^१

(२) अपरोक्ष ज्ञान

मीमांसा-दर्शन में प्रत्यक्ष के अतिरिक्त और भी पाँच प्रमाण माने गए हैं—

अनुमान, (२) उपमान, (३) शब्द, (४) समर्पणति, (५) इत्यादि। इनमें अंतिम प्रमाण अनुपलब्धि को केवल प्राप्ति मानते हैं, प्राभाकर नहीं। मीमांसा का अनुमान-विषय प्रतीति करीब न्याय ही जैसा है, अतएव उसका उल्लेख करना आवश्यक नहीं। यहाँ दो प्रमाणों का वर्णन किया जाता है।

(क) उपमान

न्याय में उपमान को एक स्वतंत्र प्रमाण माना गया है। मीमांसा में भी इसे प्रमाण माना गया है। परंतु मीमांसा इसको दूसरे ही स्तर में रख करती है। इसके अनुसार उपमानजन्य ज्ञान तब होता है जब न्याय और मीमांसा पहले देखी हुई वस्तु के सदृश किसी वस्तु को देखकर समझते हैं। स्मृत वस्तु प्रत्यक्ष वस्तु के सदृश है। एक वृष्टांत में यह बात स्पष्ट जाएगी। मान लीजिए, किसी ने गाय देखी है, परंतु नीलगाय को नहीं देखी है। वह जंगल में पहले-पहल नील गाय को देखता है। वह उसे सदृश देखने में लगती है। इससे यह ज्ञान जाता है कि गाय नीलगाय ॥ सधु ॥

यह ज्ञान प्रत्यक्ष के अंदर नहीं आ सकता। क्योंकि गाय का उस समय प्रत्यक्ष नहीं होता। यह स्मृतिजन्य ज्ञान भी नहीं, क्योंकि यद्यपि वह उपमान का स्वल्प का ज्ञान पूर्व में हुआ था तथापि उसका वर्तमान विषय (नीलगाय) के मादृश्य उस समय ज्ञात नहीं था। अतएव यह साधु-ज्ञान जन्म नहीं कहा जा सकता। यह अनुमान भी नहीं है। 'यह नीलगाय गाय के सदृश है' इससे 'गाय की गाय इस नीलगाय के सदृश है' ऐसा अनुमान करने के लिए हमें ऐसा व्याप्ति-भूतक वाक्य चाहिए कि 'सभी पदार्थ अपने गदृश पदार्थों के अनुत होते हैं' परंतु यहाँ ऐसी व्याप्ति का व्यवहार नहीं है। अतएव यह ज्ञान (गाय नीलगाय के सदृश है) अनुमान-जन्य भी नहीं। इसी तरह, यह ज्ञान शब्द-प्रमाण से भी उत्पन्न है। अतएव इसे एक स्वतंत्र प्रकार का ज्ञान ही मानना आवश्यक है।

न्याय का मत यह है। पहले आप्तवाक्य के द्वारा यह मान म रहा है कि गाय नीलगाय होती है। तब कोई जंगल में जाकर यदि गाय के भीतार-प्रकार का कोई

१ दंडिए, प्रकरण-अधिकांश १४-१५

२ मीमांसा का उपमान-विचार मंजोर में जाकर भाष्य (१११।५) में तथा शब्द-प्रमाण शास्त्रदीपिका (१११।५) और प्रकरण-अधिकांश में विस्तारपूर्वक किया गया है।

३ दंडिए, शास्त्र-दीपिका १११।५

बता है तो उसे ज्ञात हो जाता है कि यह जंतु गवय है। यही उपमान है। परंतु इसके विरुद्ध मीमांसक का कहना है कि यहाँ 'यह जंतु-विशेष गाय के सदृश गवय का' है। ऐसा ज्ञान प्रत्यक्ष के द्वारा होता है और 'गाय के सदृश जंतु गवय है' ऐसा ज्ञान शब्द-प्रमाण की स्मृति के द्वारा होता है। फलतः 'यह जंतु गवय है' ऐसा ज्ञान अनुमान के द्वारा प्राप्त हो जाता है। अतएव चापि जिसे स्वतंत्र प्रमाण मानते हैं वह यथार्थतः स्वतंत्र नहीं है।^१

ऊपर मीमांसा का जो मत दिया गया है वह नवीन मीमांसकों का है। शबर स्वामी का मत कुछ भिन्न-सा है।^२ उनका 'उपमान' प्रायः वही ज्ञान पड़ता है जिसे पारश्वात्य तर्कशास्त्र में सादृश्यात्मक ज्ञान (Analogy) कहते हैं। वह उपमान का यह दृष्टांत देते हैं। जैसे "मुझे यह अनुभव है कि 'मैं हूँ', उसी तरह मैं जान सकता हूँ कि औरों को भी अपने आत्मा का अनुभव होता है।" मुझे ऐसा जो ज्ञान है वह किम आधार पर? यही उपमान है। अतएव वह उपमान का लक्षण करते हैं 'ज्ञात वस्तु के सादृश्य के आधार पर अज्ञात वस्तु का ज्ञान'। यह उदाहरण Analogical Argument से भिन्न नहीं जान पड़ता।

इस संबंध में यह जानना चाहिए कि सादृश्य को मीमांसा में एक स्वतंत्र पदार्थ माना जाता है। इसे गुण के अंतर्गत नहीं रखा जा सकता, क्योंकि गुण में गुण नहीं होता, परंतु दो गुणों में सादृश्य रह सकता है। इसे सामान्य (जाति) की कोटि में भी नहीं रख सकते, क्योंकि सामान्य (जैसे गोत्व) सभी व्यक्तियों में (जैसे गायों में) एक ही रहता है। सादृश्य में यह बात नहीं। सादृश्य का अर्थ पूर्ण ऐक्य या तादात्म्य नहीं। किंतु अधिकांश विषयों से समानता है।

(ख) शब्द

मीमांसा-दर्शन को वेद का प्रामाण्य स्थापित करना है। अतः इसमें शब्द-प्रमाण को पूरा महत्त्व दिया गया है। सार्थक वाक्य—यदि वह अनाप्त (अविश्वस्त) व्यक्ति के मुँह से नहीं निकला हो—ज्ञात प्राप्त कराने वाला होता है। इसे शब्द-प्रमाण कहते हैं। यह दो प्रकार का होता है—
 पौरुषेय और अपौरुषेय। आप्त (विश्वस्त) व्यक्ति का कथित या लिखित वचन पौरुषेय कहलाता है। वेदवाक्य अपौरुषेय माना जाता है। वेदवाक्य दो प्रकार का होता है—
 सिद्धार्थ वाक्य (अर्थात् जिस वाक्य से किसी सिद्ध विषय के बारे में ज्ञान होता है) और विधायक वाक्य (अर्थात् जिस वाक्य से किसी क्रिया के लिए विधि या आज्ञा सूचित होती है)। वेद के वाक्य—विशेषतः कर्तव्यक्रिया के विधायक वाक्य जो यज्ञादि के संपादनार्थ कर्तव्य का निर्देश करते हैं—मीमांसा की दृष्टि में अपौरुषेय और स्वतः प्रमाण हैं। वेदों का विशेष

१ देखिए, प्रकरणपंचिका। इस विषय की समीक्षात्मक विवेचना के लिए श्री धीरेन्द्र-मोहन-दत्त का The Six Ways of Knowing (Bk. II) देखिए।

२ देखिए, शबर-भाष्य (जं० सू० १।१।१५)

महत्त्व उनके विधि-वाक्यों को लेकर है। वल्कि मीमांसा का यही उद्देश्य है कि वेदवाक्य की उपयोगिता क्रिया ही को लेकर है।^१ यदि वेदवाक्य ही को लेकर है, तो वह अनर्थक है।^२ अतएव आत्मा ही, उनका किसी न किसी योगादि कर्मों के विधायक वाक्य स प्रत्यक्ष ही सत्य है। वेदवाक्य रूप से लोगों को विहित कर्म में प्रवृत्त और निषिद्ध कर्म से निवृत्त होने में सहायक होने है। मीमांसा ऐसे वाक्यों का तात्पर्य निर्धारित कर उनका मूल्य आँकती है।

अधिकांश आस्तिक मतों के अनुसार, वेदों की प्रामाणिकता इसानिष्ट है कि वेद ईश्वर कर्तृक है। परन्तु मीमांसा का सृष्टिकर्ता या संहारकर्ता में विश्वास नहीं है। वह वेद का जगत् को नित्य मानती है।^३ मीमांसा के अनुसार वेद अनन्त-कालीन हैं। वेदों का अपौरुषेयत्व या ईश्वर-कर्तृक नहीं है। अतएव वे अपौरुषेय बने जाते हैं।^४ सिद्धांत की पुष्टि के लिए अनेक युक्तियाँ दी जाती हैं—

एक तो यहाँ वेद के कर्ता का यहाँ नाम नहीं है। दूसरे, जिन ऋषियों के नाम वेद मंत्रों में आए हैं, वे केवल द्रष्टा, व्याख्याता भणवा भिन्न-भिन्न वैदिक संप्रदायों के प्रवक्ता हैं उन मंत्रों के कर्ता नहीं। सबसे प्रधान युक्ति, जो दार्शनिक दृष्टि से महत्त्वपूर्ण है वह काल-नित्यत्ववाद पर प्रवलंबित है।^५ यह सिद्धांत यह है कि 'क', 'घ' आदि वर्ण ही मूल शब्द-वर्ण नित्य है। 'क' 'ख' आदि जो व्यंजनाँ हम प्रत्यक्ष सुनते हैं वे वर्णों के प्रवाहक मात्र हैं, यदि प्रत्यक्ष शब्द को ही वास्तविक शब्द मान लिया जाए तो हम बार 'ग' के उच्चारण से वस शब्द मानना पड़ेगा। तब हम यह नहीं कह सकते कि एक ही शब्द दस बार बोल दिया है। इसलिए हमें स्वीकार करना पड़ेगा कि वास्तविक शब्द 'ग' (जो भिन्न-भिन्न व्यंजितियों द्वारा ध्वनित होने पर भी एक ही माना जाता है) 'ग' उच्चारण में उत्तरदायी परन्तु ध्वनित होता है। यदि एक ही शब्द (वर्गसमूह) के पुष्पक-पुष्पक उच्चारण को हम ही यस्तु की अनेक अभिव्यक्तियाँ नहीं समझेंगे, तो उनमें एक ही अर्थ निवृत्तता कैसे बने होगा? अतएव वास्तविक शब्द हमारे कंठ से स्फुटित होता है, उत्पन्न नहीं। भावार्थ शब्द अनादि होने के कारण नित्य है। अतएव शब्द और अर्थ का संबंध नित्य ही स्वामायिक है, भावुनिक या सांकेतिक नहीं।^६

वेद ऐसे ही नित्य और मूलमूल शब्दों के भंडार हैं। लिखित या उच्चारित वेद नित्य वेद के प्रवाहक मात्र हैं। इसमें भी गिड़ होता है कि वेद अपौरुषेय हैं।

वेदों की अपौरुषेयता के पक्ष में एक महत्त्वपूर्ण युक्ति भी दी जाती है कि वे वर्णों के अनुवृत्तों से पद (वर्ण-स्वर्ण) की प्राप्ति होना बतलाने हैं। वर्णों और पदों का यह संबंध नहीं है कि किसी के द्वारा प्रत्यक्ष देखा जा सके (जैसे मोर-मेषन में रोप-प्रवृत्ति देखा जाता है)। अतः कोई मनुष्य वेदों का कर्ता नहीं हो सकता। धार्मिक का कहना है कि वेदवाक्य

१ देखिए, जैमिनि-सूत्र १।२।१, १।२।२, और उनपर भावद-भाष्य

२ बली, सविस्तरण ६-८, अध्याय १

३ देखिए, काण्डरीनिका, शब्द-निर्वाहानिकरण, प्रवरनसंविदा, सन्धारिणोः ।

४ देखिए, जैमिनि-सूत्र १।१।४

वेदों की रचना की है। परंतु ऐसा समझना भी ठीक नहीं। यदि वेदों में पाखंड भरा होता तो इतने मूल से लोग उनका अध्ययन नहीं करते और न उनकी परंपरा कायम रहे। प्रत्यक्ष अनुभवों के रचित ग्रंथों में जो दोष पाए जाते हैं उनसे वेद सर्वथा मुक्त हैं। अतः वैदिक ज्ञान अर्घ्यांत समझा जाता है।

अप्रोक्ष्य वेद के प्रतिरिक्त आप्तव्यक्ति का वचन भी प्रमाण कोटि के अंतर्गत आता है। परंतु वेद-वाक्य की यह विशेषता है कि इसीके द्वारा हमें धर्मज्ञान प्राप्त होता है जो अल्पादि अन्य प्रमाण द्वारा प्राप्त नहीं हो सकता। आप्त-वचन-अन्य ज्ञान प्रत्यक्षादि प्रमाणों के द्वारा भी उपलब्ध हो सकता है और मूलतः उन्हीं प्रमाणों पर निर्भर रहता है, परंतु वेदजन्य ज्ञान न तो अन्य प्रमाणों से उपलब्ध हो सकता है, न किसी पूर्व अनुभव के आधार पर निर्भर है, क्योंकि वेद नित्य हैं। यही मुख्यतः शब्द-प्रमाण है।

कुछ लोग शब्द-प्रमाणजन्य ज्ञान को अनुमान के अंतर्गत रखते हैं, क्योंकि शब्द की स्वतंत्रता से ही उस ज्ञान की यथार्थता का अनुमान होता है। इसके उत्तर में मीमांसा का कहना है कि सभी ज्ञान का स्वतः प्रामाण्य होता है। अर्थात् जिस कारण-सामग्री से ज्ञान प्राप्त होता है उसी में ज्ञान की यथार्थता का कारण भी विद्यमान रहता है। अतः अन्योन्य प्रमाणों की तरह शब्द-प्रमाण भी ज्ञान का साधन होने के साथ-साथ उसकी यथार्थता का भी प्रमाण है। चाहे इसका अधिकतर विचार किया जाएगा।

(ग) अर्थापत्ति

कुछ अनुपपत्ति के समाधान के लिए अदृष्टार्थ की कल्पना, जिसकी सहायता के बिना किसी उपपत्ति नहीं हो सकती, अर्थापत्ति कहलाती है। जब कोई ऐसी घटना देखने में आती है जो बिना एक दूसरे विषय की कल्पना किए समझ में नहीं आ सकती तो उस अदृष्ट विषय की कल्पना को अर्थापत्ति कहते हैं। दूसरे शब्द में अर्थापत्ति वह आवश्यक कल्पना है जिसके द्वारा कोई अन्यथा अनुपपन्न विषय उपपन्न हो जाता है।^१ जैसे, मान लीजिए, देवदत्त दिन में कभी भोजन नहीं करता, फिर भी दिन-दिन मोटा होता जाता है। अब यहाँ इन दोनों बातों में—उपवास और शरीर पुष्टि में—परस्पर विरोध देखने में आता है। अब इन दोनों विरुद्ध बातों की उपपत्ति तभी संभव हो सकती है जब यह कल्पना कर ली जाए कि देवदत्त रात में खूब भोजन करता है। इस तरह की कल्पना के द्वारा विरुद्ध-कोटिक विषयों का समन्वय हो जाता है और उनकी संगति बैठ जाने से घटना समझ में आ जाती है। ऐसी ही कल्पना को अर्थापत्ति कहते हैं।

अर्थापत्ति के द्वारा उपलब्ध ज्ञान विशिष्ट प्रकार का होता है। क्योंकि यह प्रत्यक्ष, अनुमान या शब्द के अंतर्गत नहीं आता। यह ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं कहा जा सकता, क्योंकि

१ देखिए, शावर-भाष्य १।१।१५ श्लोक-वार्तिक, शास्त्रदीपिका और प्रकरणपंचिका। विशेष आलोचना के लिए श्री धीरेन्द्र मोहन दत्त का The Six Ways of Knowing Bk. V. देखिए।

देवदत्त को हमने रात में भोजन करते हुए नहीं देखा है। यह शब्द प्रमाण भी नहीं है। किसी आप्त वाक्य के द्वारा हमें यह बात (कि देवदत्त रात में भोजन नहीं करता) मालूम नहीं हुई है। इसे अनुमान भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि शरीर के मोटा होने में और रात में भोजन करने में घटती-कटती (अर्थात् जहाँ-जहाँ शरीर का मोटापन रहता है, वहाँ-वहाँ रात में भोजन करना भी देखा जाता है) नहीं है, जिसके वक्त पर हम जान सकें कि देवदत्त रात में भोजन करता है।

दैनिक जीवन में अर्थापत्ति का बराबर प्रयोग होता रहता है। कुछ दुष्टांत सीखे मान लीजिए, हम किसी मित्र के घर जाते हैं जो जीवित है। वे नहीं मिये। हम सोचते हैं कि 'वे कहीं अन्यत्र गए होंगे।' ऐसा हम क्यों सोचते हैं? क्योंकि बिना ऐसी कल्पना के किसी जीवित मनुष्य का घर घर का पाया जाना समझ में नहीं आ सकता। इसी तरह वाक्य का अर्थ पर समय भी कभी-कभी अर्थापत्ति का सहारा लेते हैं। यदि किसी वाक्य में कुछ शब्दों के बिना अर्थ की संगति नहीं बैठती है तो हम उन शब्दों का अध्याहार कर लेते हैं। जैसे, 'वह पगड़ी को बुलाओ' इस वाक्य में 'लाल पगड़ी' से 'लाल पगड़ीवाले मनुष्य' का अर्थ व्यक्त किया जाता है (अर्थात् 'मनुष्य' का अध्याहार कर लिया जाता है)। इसी तरह, 'वह गाय गंगाजी पर है' यहाँ 'गंगाजी पर' का अर्थ लिया जाता है, 'गंगाजी के तट पर'। अमुक गुरुवार की अनुपपत्ति के कारण अर्थापत्ति द्वारा एक गीत अर्थ को ले लेते हैं।

भीमासक्त-गण दो प्रकार की अर्थापत्ति मानते हैं। (१) दुष्टार्थापत्ति—यहाँ अर्थापत्ति के द्वारा किसी दुष्टार्थ या देग्री हुई घटना की उपपत्ति हो सके (जैसे, देवदत्त का भोजन मोटापन सभी समझ में आ सकता है जब यह कल्पना की जाए कि वह रात में खाता है), और (२) श्रुतार्थापत्ति—यहाँ अर्थापत्ति के द्वारा किसी श्रुतार्थ या सुनी हुई बात की संगति हो सके (जैसे, 'वह गाय गंगाजी पर है' यह बात सभी समझ में आ सकती है जब इस अर्थ की कल्पना की जाए कि 'वह गाय गंगाजी के किनारे पर गंगा है')। इसी तरह वैदिक विधि है 'विराजि' पद की यहाँ पूर्ण समझने के लिए यह अध्याहार करना होगा कि जिस 'स्वर्ग-प्राप्ति' की वाक्य है।

अर्थापत्ति की गमनाता उस वस्तु में है जिसे पारंपार्य चर्चाकारों में Hypothesis कहते हैं। यह Explanatory Hypothesis का मालूम होता है। परंतु मेरे मन में कि यहाँ Hypothesis से अनिवार्यता रहती है, यहाँ अर्थापत्ति में निश्चयता का अर्थ होता है। अर्थापत्ति में यह विश्वास रहता है कि 'यहाँ यही एक ही उपपत्ति संभव है, दूसरी नहीं।' अर्थापत्ति को अनुमान की भाँति समझ सकते हैं क्योंकि अनुमान का काम है दिए हुए वाक्यों से निश्चय निकालना कि जो हुई घटना के कारण की उपपत्ति करना। अनुमान की निगम की ओर जाता है, अर्थापत्ति फल देखकर हेतु की कल्पना करती है।

(घ) अनुपपत्ति

भट्ट-मीमांसा और अरुण वेदाङ्ग का यह मत है कि किसी विषय के समझने के

ज्ञातृ ज्ञान होता है वह अनुपलब्धि प्रमाण के द्वारा । इस कोठरी में घड़ा नहीं है । यहाँ प्रत्यक्ष किये घट का अभाव मूर्त कैसे विदित होता है ? इस ज्ञान को प्रत्यक्ष तो स्नेह कह नहीं सकते क्योंकि अभाव कोई ऐसी वस्तु नहीं है जिसका इंद्रिय के साथ संपर्क हो सके । घट का चक्षुरिन्द्रिय (आँख) के साथ संयोग ही होता है, घटाभाव का नहीं । अतएव भट्ट मीमांसक और धर्म वेदांती का यह कहना है कि प्रत्यक्ष नहीं यहाँ घटाभाव का ज्ञान घट की अनुपलब्धि (अदर्शन) के कारण होता है । न देखने से ही मैं जान सकता हूँ कि कोठरी में घड़ा नहीं है ।

जिस तरह उपर्युक्त ज्ञान प्रत्यक्ष की कोटि में नहीं आता, उसी तरह अनुमान की कोटि में नहीं आता । यदि ऐसा कहा जाए कि घट का अभाव घट के अदर्शन से अनुमान किया जाता है तो वह संगत नहीं होगा । क्योंकि ऐसा अनुमान तभी संभव होता जब हमें अदर्शन (अनुपलब्धि) और अभाव में व्याप्ति-संबंध का ज्ञान रहता अर्थात् जब हमें ऐसा ज्ञान रहता कि जिस वस्तु का नि नहीं होता उसका अभाव रहता है । परंतु यदि ऐसा मान लें तो आत्माश्रय दोष (Relitio Principii) उपस्थित हो जाएगा क्योंकि जो सिद्ध करना है उसे हम पहले ही न लेते हैं ।

इसी तरह यह ज्ञान शब्द या उपमान के अंतर्गत भी नहीं आता, क्योंकि यहाँ आत्मा-वाक्य या सादृश्य ज्ञान नहीं है । इस प्रकार घटाभाव ("यहाँ घड़ा नहीं है") का जो साक्षात् ज्ञान हमें प्राप्त होता है उसकी उपपत्ति करने के लिए हमें स्वतंत्र प्रमाण मानना होगा । इसीको 'अनुपलब्धि' कहते हैं ।

इस संबंध में यह बात द्रष्टव्य है कि अनुपलब्धि मात्र से अभाव सूचित नहीं होता । वे कंधे ग्रंथकार में पड़ा रहते हुए भी नहीं सूक्ष्मता । परमाणु, आकाश, पाप, पुण्य आदि अदृश्य पदार्थ भी प्रत्यक्ष नहीं होते । तथापि हम उनका अभाव अनुपलब्धि नहीं मानते । जिस वस्तु की जिस परिस्थिति में उपलब्धि होनी है, उस परिस्थिति में उसकी उपलब्धि नहीं होने से ही उसका अभाव जाना जाता है । इस तरह अभाव-ज्ञान का कारण योग्यानुपलब्धि (अर्थात् प्रत्यक्ष-योग्य वस्तु का न होना) है ।

(३) प्रामाण्य-विचार

जब किसी ज्ञान की उत्पत्ति के लिए पर्याप्त कारण-सामग्री होती है (और इसलिए य या भ्रम की गुंजाइश नहीं रहती) तब जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह निश्चयात्मक या वासजनक होता है । जैसे, दिन-दोपहर के उजाले में ठीक आँख के सामने कोई चीज तः साफ-साफ देखने में आती है तो प्रत्यक्ष ज्ञान होता है । विश्वस्त नाण्यवाद सूत्र से सार्थक और स्पष्ट वाक्य के द्वारा शब्द-ज्ञान होता है ।

देखिए, श्लोकवातिक, शास्त्रदीपिका, वेदांतपरिभाषा (अनुपलब्धि का प्रकरण), विशेष आलोचनात्मक विवरण के लिए श्री धीरेन्द्रमोहन दत्त का The Six Ways of Knowing (BK. III) देखिए ।

जहाँ पर्याप्त हेतु रहता है, वहाँ अनुमान किया जाता है। दैनिक जीवन में हम कोई ज्ञान प्राप्त होते ही हम तदनुकूल काम करने लग जाते हैं। वह ज्ञान पर्याप्त है या इस बात की तक द्वारा समीक्षा नहीं करते। फिर भी उस ज्ञान के आधार पर प्रतिक्रिया में सफलतापूर्वक प्रवृत्त होते हैं; ज्ञान और क्रिया में विरोध या पितृवाद नहीं होता इससे सूचित होता है कि वह ज्ञान यथार्थ है। इसके विपरीत जब उस ज्ञान की जाँच के लिए पर्याप्त कारण-सामग्री में कोई त्रुटि या दोष रहता है तब वह ज्ञान उत्पन्न होता नहीं। जैसे, पांडुरोगी को (जिसकी दृष्टि में दोष रहता है और सब चीज़ें पीली लगती हैं) यथार्थ प्रत्यक्ष नहीं होता। इसलिए जबतक संका या भविष्यवाणी के समीक्षण नहीं हो जाते तब तक विश्वास उत्पन्न नहीं होता।

उपर्युक्त बातों से मीमांसक दो निष्कर्ष निकालते हैं—

(१) ज्ञान का प्रामाण्य (प्रामाणिकता) उस ज्ञान की उत्पादक सामग्री में विद्यमान रहता है, कहीं बाहर से नहीं आता।^१

(२) ज्ञान उत्पन्न होते ही उसके प्रामाण्य का भी ज्ञान हो जाता है।^२ वह नई प्रमाणांतर से परीक्षा करने के लिए हम ठहरे रहें और जब वह ज्ञान दूसरी जाँच की कस पर ठीक उतर जाए तब हम उसे सत्य समझें।

इस सिद्धांत को (जिसमें उपर्युक्त दोनों बातें सम्मिलित हैं) 'स्वतःप्रामाण्य' कहते हैं।^३

इस मत के अनुसार सत्य स्वतःप्रकाश होता है। जब कोई ज्ञान उत्पन्न होता है उसीमें उसकी सत्यता का गुण भी गन्निहित रहता है। कभी-कभी दूसरे ज्ञान के द्वारा सत्य स्वतः प्रकाश होता है यह भ्रमपूर्ण है क्योंकि उस ज्ञान के आधार कोई त्रुटि या दोष है। इस व्यवस्था में आधार के दोष से हम व्यवस्था की तदोपता या मिथ्यात्व का अनुमान करते हैं। इस प्रकार ज्ञान के मिथ्यात्व का निश्चय अनुमान के द्वारा होता है। परंतु ज्ञान की सत्यता स्वयं बन होती है। संशय में यों कहिए कि विश्वास उत्पन्न करना ज्ञान का स्वाभाविक विषय। भविष्यवाणी कुछ कारणों कारण भालूम होने से ही होता है। प्रत्यक्षादि प्रमाण के द्वारा ज्ञान उत्पन्न होता है, उसकी सत्यता में हम स्वभावतः बिना किसी संशय-विकल्पादि के विश्वास करते हैं। हाँ, यदि उनके प्रतिफल कोई प्रमाण मिलता है जिससे वह वांछित न हो जाए तभी हम उस ज्ञान के विषय में शंका करने या उसकी सत्यता का अनुमान का दोष होते हैं। यों बिना विरोध कारण से हमें ज्ञान की सत्यता में संदेह नहीं होता इसी विषय पर हमारे जीवन का काम समझा है।

मीमांसकों का मत है कि प्रत्येक ज्ञान का प्रमाण उस ज्ञान की उत्पादक सामग्री के प्रतिनिधि कुछ कारणों से उत्पन्न होता है। जैसे, कोई प्रत्यक्ष ज्ञान प्राकृतिक

१. प्रमाण स्वतः उत्पन्न है।

२. प्रामाण्य स्वतः ज्ञान का है।

३. देविया, 'मीमांसकाचार्य' २१११ और गुरुदेवों के संस्कृत में प्रामाण्य दर्शन।

नहीं, यह इस बात पर निर्भर करता है कि वह ज्ञानेंद्रिय (जैसे, आँख, जिसके आधार पर हम सामने एक नदी देख रहे हैं) ठीक है या नहीं। परंतु मीमांसा का मत: प्रामाण्य कहना है कि ये अतिरिक्त कारण (जैसे, नेत्र की निर्विकारता) भी वस्तुतः प्रत्यक्ष ज्ञान के ही सहायक कारण हैं, (अर्थात् कारण-सामग्री के संग्रह) जिनके बिना विश्वास या ज्ञान की उत्पत्ति ही नहीं हो सकती। नैयायिकों का मत है कि प्रत्येक ज्ञान का प्रामाण्य अनुमान के द्वारा निश्चित होता है। इसके विरुद्ध मीमांसा का कहना है कि ऐसा मानने से अनवस्था-दोष (Infinite Regress) आ जाएगा। अर्थात् 'क' के प्रामाण्य के लिए 'ख' का आश्रय लेना पड़ेगा, 'ख' के प्रामाण्य के लिए 'ग' का। इस तरह कभी अंत ही नहीं होगा। इस प्रकार किसी का प्रामाण्य सिद्ध नहीं होगा और जिनमें प्रामाण्य निश्चय करने के बाद कोई काम करना असंभव हो जाएगा। मान लीजिए, एक बाघ देखते हैं। यदि उसको देखने पर पहले हम उस ज्ञान का प्रामाण्य अनुमान के द्वारा सिद्ध करना चाहें तो फिर उसी नियम के अनुसार उस अनुमान का भी प्रामाण्य सिद्ध करने के लिए, दूसरे अनुमान का आश्रय ग्रहण करना पड़ेगा और इस तरह इस क्रिया की निप्पत्ति नहीं होगी। इस तरह जीवन असंभव हो जाएगा। बाघ को देखने के साथ ही वहाँ से भागते हैं। यदि उसका प्रायाण्य निश्चित करने के लिए, एक के बाद दूसरा, दूसरे के बाद तीसरा इस तरह अनुमानों का अवलंबन करने लग जाते तो हम बाघ को वहाँ ही नहीं भागते। यह सत्य है कि जहाँ किसी ज्ञान के विषय में शंका का स्थल रहता वहाँ हम उसकी सत्यता का निश्चय करने के लिए, अनुमान का सहारा लेते हैं। परंतु इसका उद्देश्य होता है ज्ञान के मार्ग में जो प्रतिबंधक है उसे दूर करना। बाधा दूर हो जाने पर वह ज्ञान (यदि वह सत्य ज्ञान है) प्रकट हो जाता है और उसकी सत्यता तथा उस सत्यता का ज्ञान भी उसके साथ प्रकट हो जाता है। यदि उस शंका या बाधा का निवारण अनुमान द्वारा नहीं हो सकता, तो फिर वह ज्ञान उत्पन्न होता ही नहीं।

लौकिक या वैदिक, पौरुषेय या अपीरुषेय शब्द के द्वारा भी इसी प्रकार का ज्ञान उत्पन्न होता है। यदि शंका या अविश्वास के लिए कोई आधार न हो तो कोई सार्यक वाक्य ज्ञान पर हमें स्वभावतः विश्वास हो जाता है। अतएव नित्य अपीरुषेय वेद भी स्वतः प्रमाण है। उनका प्रामाण्य स्वयंसिद्ध है, किसी अनुमान पर निर्भर नहीं। हाँ, मन से शंकाओं को दूर करने के लिए तर्क का प्रयोजन पड़ता है। ऐसा ही जाने पर वेदों का अर्थ प्रकट हो जाता है और वास्तविक अर्थ-बोध के साथ ही उसकी सत्यता की प्रतीति भी होती है। इस प्रतीति या विश्वास के लिए, मीमांसक इतना ही करता है कि वेदों की अस्मांतता के विरुद्ध जितने भी आक्षेप हो सकते हैं उनका निराकरण करता है, जिससे वैदिक ज्ञान की यथार्थता स्वीकार करने में किसी को संदेह नहीं रहे।

(घ) भ्रम क्या है ?

यदि प्रत्येक ज्ञान स्वतः प्रमाण है और उसकी सत्यता भी स्वयंप्रकाश है तो फिर भ्रम की उत्पत्ति कैसे होती है ? भारतीय दर्शनों में भ्रम के संबंध में गहरी छानबीन की गई है।

प्राभाकर मीमांसकों का मत है कि प्रत्येक ज्ञान सत्य होता है, कोई ज्ञान असत्य नहीं।
 प्राभाकर मत— जिसे हम भ्रम कहते हैं (जैसे रज्जु में सर्प या चापाग) उसके दो
 अघातिवाद दो तरह के ज्ञानों का सम्मिश्रण पाया जाता है। एक सही इतिवृत्ति में
 वस्तु का प्रत्यक्ष ज्ञान और पूर्वकाल में प्रत्यक्ष हुए सर्प की स्मृति
 ये दोनों ही सत्य हैं। केवल स्मृतिदोष से हम इतना भूल जाते हैं कि वह सर्प स्मृति का सत्य
 है, प्रत्यक्ष का नहीं। अर्थात् प्रत्यक्ष और स्मृति के भेद का अनुभव नहीं होता। इसलिए
 हम रज्जु के प्रति योंसा ही व्यवहार करते हैं जैसा सर्प के प्रति करना चाहिए, यही दोष ही
 व्यवहार में है। स्मृति-प्रमोष (स्मरण के लोप) के कारण विवेकापह (अज्ञान और भ्रम का
 अभाव) हो जाता है। यह दोष केवल अभावात्मक (Negative) भ्रम है, ज्ञान का
 अभाव मात्र है। इसे भ्रम नहीं कहा जा सकता क्योंकि भ्रम अज्ञान मात्र नहीं है।
 मिथ्या का सत्य रूप से मान होना ही भ्रम का अर्थ है, और ऐसा कभी नहीं होता।
 प्राभाकर मीमांसकों का यह मत 'अघातिवाद' कहलाता है। इसमें भ्रम की सत्ता ही के
 अस्वीकार किया गया है।

भाट्टमीमांसक इस मत को नहीं मानते।^१ उनका कहना है कि कभी-कभी ऐसा रस
 में आता है कि मिथ्या विषय (जैसे रज्जु में कल्पित सर्प) भी प्रत्यक्ष-भा मातृत्व होने लगते हैं।
 भाट्ट मत—विषय है। घोंप की पुतलियों को देखाकर देखने से दो चंद्रमा दिखाई देने
 लगे अघातिवाद हैं। भाट्टमीमांसक कहते हैं कि जब हम रज्जु में सर्प देखते
 और कहते हैं कि 'यह सर्प है' तो यही उद्देश्य और विषय दोनों ही
 सत्य हैं। जो रस्ती पसंमान है वह सर्प की कोटि में से घाई जाती है। संसार में सत्ता दो
 ही की है। भ्रम इस बात को लेकर होता है कि हम दो सत्तु बिना वृत्त वदार्थ से दो
 विषय का संबंध जोड़ देते हैं। भ्रम इसी संसार को लेकर होता है, कि विषयों की वृत्त
 जो वास्तविक वदार्थ है। चंद्रमावाले भ्रम में भी आभास के दो वास्तविक भागों का
 चंद्रमा के साथ जोड़ दिया जाता है, जिससे एक ही चंद्रमा दो स्थानों में आभासित होता है।
 ऐसे विषय के कारण लोग विपरीत आचरण करते हैं। भाट्टमीमांसकों का यह
 'अघातिवाद' कहलाता है (क्योंकि इसके कारण धरम में कार्यता का अर्थ
 होता है)।^२

इस प्रकार देखने में आता है कि प्राभाकर मीमांसक किसी ज्ञान में भ्रम की एकादिकता
 ही नहीं मानते। भाट्टमीमांसक भ्रम की मत्ता स्वीकार करते हैं परन्तु उनका कहना है कि
 भ्रम विषय को लेकर नहीं, उनके समर्थ को लेकर होता है।^३ परन्तु दोनों ही मतों
 इस विषय में सहमत हैं कि भ्रम का अभाव ज्ञान की अज्ञेता हगारे व्यवहार पर अतिरिक्त

१. देगिल, प्रकरण-संग्रह (पृ० ३२-३८)

२. देगिल, मातृत्व-संग्रह १।१।४

३. अकारण्य का अभाव भ्रमम् । अर्थात् जो नहीं करता पाहिण्ड, वह करने योग्य नहीं
 होता है।

४. इस मत की अज्ञेता के अभाव अघातिवाद में बहुत कुछ सादृश्य है।

॥ इसके प्रतिरिक्त दोनों ही भ्रम को भ्रमवाद-रूप समझते हैं। सामान्यतः यही नियम कि प्रत्येक ज्ञान सत्य का दर्शन कराता है। इसी विश्वास पर हमारा दैनिक जीवन का व्यवहार चल सकता है। हाँ, य भी-य भी इस नियम का भ्रमवाद भी पाया जाता है जिसे भ्रम का नाम देते हैं। परन्तु कुछ भ्रमवादों के रहते हुए भी स्वाभाविक नियम ही मान्य माना जाता है।

३. तत्त्व-विचार

(१) सामान्य रूपरेखा

प्रत्यक्ष ज्ञान की यथार्थता के आधार पर मीमांसा जगत् और उसके समस्त विषयों को मानती है। प्रत्यक्ष यह बौद्धमत के भून्यवाद और क्षणिकवाद को तथा अद्वैतमत के मायावाद को नहीं मानती। प्रत्यक्ष विषयों के अतिरिक्त, यह और स्वर्ग, नरक, आत्मा और वैदिक यज्ञ के देवताओं का अस्तित्व भी ग्रन्थों की प्रमाणों के आधार पर मानती है। आत्मा और परमाणु नित्य अविनाशी पदार्थ हैं। कर्म के नियम के अनुसार सृष्टि की रचना होती है। संसार इन तत्त्वों से बना है—(१) शरीर या भोगायतन जिसमें जीवात्मा अपने पूर्वकर्मों का भोग करते हैं। (२) ज्ञानेंद्रिय और कर्मेंद्रिय जो सुख-दुःख भोग करने हैं। (३) बाह्य वस्तुएँ जो भोग के विषय हैं। मीमांसा को ईश्वर का कोई प्रयोजन पड़ता। कुछ मीमांसक वैशेषिकों की तरह परमाणुवाद मानते हैं।^१ परन्तु भेद यह मीमांसकों के मत में परमाणु ईश्वर के द्वारा संचालित नहीं होते। कर्म के स्वाभाविक के अनुसार ही वे सदा इस तरह प्रवर्तित होते हैं जिससे जीवात्माओं को कर्म-फल-कराने योग्य संसार बन जाता है। मीमांसा सृष्टि और प्रलय भी नहीं मानती है। सर्वदा वर्तमान है।^२ कुछ भट्ट मीमांसक द्रव्य, जाति, गुण, क्रिया, अभाव इन पाँचों को मानते हैं और वैशेषिक के नव द्रव्यों के अतिरिक्त अंधकार (तम) और शब्द भी द्रव्य ही मानते हैं।^३

इस तरह तत्त्व विचार की दृष्टि से मीमांसा-दर्शन वस्तुवादी (Realistic) और वस्तुवादी (Pluralistic) है। मीमांसक वेदवाक्य को प्रत्यक्ष से भी बड़कर लेते हैं।^४ वे स्वर्ग, नरक, यदृष्ट आदि अनेक तत्त्वों को मानते हैं जो अतीन्द्रिय विषय के कारण अनुभव-गम्य नहीं हैं।

यह मीमांसक ऐसा नहीं मानते। (देखिए, श्लोक-वार्त्तिक, अनुमान प्रकरण, श्लोक १८३)। परमाणुवाद के पक्ष में जो युक्तियाँ दी गई हैं उन्हें प्रभाकर-विजय में देखिए।^५ लोकवार्त्तिक में इसका विशद विचार है। (चौखम्बा संस्करण, ६५० पृष्ठ से देखिए)। मानमेयोदय देखिए।

देखिए, श्लोकवार्त्तिक २७, १११२

(२) शक्ति और अपूर्व

कार्य-कारण संबंध के विषय में मीमांसा नस्तिवाद का गिड़गिड़ मानती है।^१ जो में एक अदृश्य शक्ति होती है जिससे वह संकुर उत्पन्न कर गराता है। अदृश्य शक्ति अदृष्ट शक्ति बाधित या नष्ट हो जाती है, (जैसे बीज को भूँज देने पर) तब कार्य (संकुर) को उत्पन्न नहीं कर सकता। इसी प्रकार शक्ति जलाने की शक्ति है। अथर्व में अर्थ-बोधकता और त्रियोत्पादकता की शक्ति है, प्रकृत भासित करने की शक्ति है। कारण में अदृष्ट शक्ति मानना इसलिये प्रासंगिक है कि उसके हम इस बात की उत्पत्ति नहीं कर सकते कि कहीं-नहीं कारण (जैसे बीज या बीज वत्तमान रहने पर भी कार्य (जैसे संकुर या दहननिष्ठा) की उत्पत्ति नहीं होती। मीमांसा यह कहेंगे कि इन अवस्थाओं में कारण-द्रव्य विद्यमान रहते हुए भी उगरी बारह-बारह किती हेतु से नष्ट या अभिभूत हो गई है जिससे कार्य की उत्पत्ति नहीं होती।

नैयायिक इस अदृष्ट शक्ति को नहीं मानते। उनका कहना है कि बिना इतने भारों की उपर्युक्त गमग्या का समाधान किया जा सकता है। बाधाएँ नहीं रहने पर कारण को उत्पन्न करता है, और बाधाएँ रहने पर नहीं उत्पन्न करता। व्यापकता का अर्थात् बाधाओं के अभाव में कार्य उत्पन्न होता है, भाव में ही अर्थमग्न इस कारण का उत्तर देने हुए कहते हैं कि तब तो, अथर्व के अनुसार भी, कार्य की उत्पत्ति के लिए कारण के अस्तित्व में कुछ वस्तु (अर्थात् बाधा का अभाव) भी आवश्यक मानना पड़ेगा। फिर संकुर बना है यदि और कुछ मानना ही है तो अभाव पदार्थ में त्रियोत्पादक शक्ति मानने के बराबर पदार्थ (जैसे बीज) ही में यह शक्ति क्यों नहीं मानें ?

इस अदृष्ट शक्ति के गिड़गिड़ के द्वारा मीमांसा एक बड़ी गमग्या का समाधान करती है। जैसे, अथर्व में का अस्तित्व ही नहीं रहेगा तो धातु का किया हुआ कर्म (जैसे धातु धातु के बाद परलोक में जाने का कर्म) होता ? मीमांसा कहती है—जैसे 'धूप' कहते हैं।^२ यह कर्म का फल-भोग करने की शक्ति है जो तब तक कर्मित होती है। कर्म-फल का व्यापक विषय यह है कि शक्ति का अस्तित्व ही कर्म का फल शक्ति होते हैं। धूप का गिड़गिड़ उगीका फल भव है।

(३) आत्मविचार

मीमांसा में धातु का विचार बहुत कुछ उगी तरह से किया गया है जैसे धातु धातुकारी और धातु-धातुकारी दोनों में (धारा धातु-धातुकार में)^३। धातु का

१ देखिए, शास्त्र-टीका (पृ. ८०), प्रकरण-विचार (पृ. १८०)

२ देखिए, शास्त्र-टीका (पृ. ८०), प्रकरण-विचार (पृ. १८४-१८५) शास्त्र-भाष्य २।१।१।

३ देखिए, शरीर-विचार (धाराधारा), शास्त्र-टीका (धाराधारा), शास्त्र-विचार (प्रकरण ८)।

ज्ञानी द्रव्य है जो वास्तविक जगत् में वास्तविक शरीर के साथ संयुक्त रहता है। मृत्यु के उपरांत भी यह अपने इस जन्म के कर्मों का फल-भोग करने के लिए विद्यमान रहता है। चैतन्य आत्मा का वास्तविक स्वरूप नहीं, किंतु एक ओपाधिक गुण है जो अवस्था-विशेष में उत्पन्न हो जाता है। सुषुप्तावस्था तथा मोक्षावस्था में आत्मा को चैतन्य नहीं रहता क्योंकि उत्सादक कारकों (जैसे इंद्रिय और विषय का संयोग आदि) का अभाव हो जाता है। जीव है उसने ही आत्मा है। पर्यात् प्रत्येक जीव में पुनः-पुनः आत्मा है। जीवात्मा में आते हैं और उससे मोक्ष भी पा सकते हैं। इन सब बातों में मीमांसा के विचार नहीं हैं जो पूर्वोक्त अन्यान्य आस्तिक दर्शनों के। अतएव पुनश्चित् करना व्यर्थ है।

आत्मा का ज्ञान कैसे होता है इस संबंध में कुछ बातें उल्लेखनीय हैं। भाट्ट संप्रदाय है कि आत्मा का ज्ञान कभी-कभी होता है, प्रत्येक विषय-ज्ञान के साथ आत्मज्ञान नहीं होता। जब हम आत्मा पर विचार करते हैं तब अपना बोध होता है कि 'मैं हूँ'। इसे अहंविज्ञ (Self-consciousness) कहते हैं। इसी का जो विषय (Object) है वह आत्मा है। प्राभाकर संप्रदाय इस मत को नहीं मानता। उसका कथन है कि 'अहंविज्ञ' आत्मा ही अयुक्त है क्योंकि एक ही आत्मा उसी ज्ञान का ज्ञाता (Subject) और विषय (Object) दोनों नहीं हो सकता। जैसे, वही अन्न भोक्ता और भोज्य दोनों नहीं हो सकता। कर्ता और कर्म के व्यापारों में परस्पर-विरोध होता है। एक ही क्रिया में एक ही साथ एक ही वस्तु कर्ता और कर्म दोनों नहीं हो सकती। परंतु प्रत्येक विषय-ज्ञान में उसी ज्ञान के द्वारा आत्मा कर्ता है, विषय विषय के रूप में उद्भासित होता है। इसलिए जब हमें कोई भी ज्ञान होता है, 'यह पड़ा है' तब हम कहते हैं 'मैं पड़ा देख रहा हूँ' अथवा 'मुझे पड़े का ज्ञान हो'। यदि यहाँ मैं स्वयं ज्ञाता के रूप में प्रतीत नहीं होता तो फिर 'मैंने ही पड़ा देखा'। आधार पर कायम किया जाता ?

इस उत्तर में भाट्ट संप्रदाय का कथन है कि यदि प्रत्येक विषय-ज्ञान के साथ आत्मा उद्भासित होता तो 'मैं इस पड़े को जान रहा हूँ', ऐसा बोध सर्वदा वर्तमान रहता। परंतु प्रत्येक विषय-ज्ञान के साथ ऐसा नहीं होता। इससे सूचित होता है कि आत्मज्ञान विषय-ज्ञान का नित्य सहचर नहीं है। वह कभी होता है, कभी नहीं होता। अतएव वह विषय-ज्ञान से भिन्न है। तब रहा कर्ता और विरोध। सो यह कोरा शब्द-जाल है। यदि दोनों में वास्तविक विरोध होता तो क विधिवायं कि आत्मानं विद्धि (अपने आत्मा को पहचानो) अथवा यह लौकिक कि 'मैं अपने को जानता हूँ' विलकुल निरर्थक हो जाता। इसके अतिरिक्त, यदि किसी ज्ञान का विषय नहीं होता तो फिर अतीत काल में अपने आत्मा के अस्तित्व को ए. प्रकरण-पंचिका (पृ० १४८)

महते हैं। शरीर, इंद्रिय, मन सभी के बंधनों से आत्मा मुक्त हो जाता है और यह बंधन का नाश हो जाने पर फिर कभी यह जन्म-मरण के चक्र में नहीं पड़ता।^१

यह पहले ही कहा जा चुका है कि मीमांसा में चैतन्य को आत्मा का स्वीकार नहीं माना जाता। जब आत्मा शरीर और इंद्रिय के द्वारा विषयों के संपर्श में आता

तभी उसे सुख-दुःख आदि के अनुभव या ज्ञान होता है।^२ सुख का शरीर इंद्रियों और मन से पृथक् हो जाता है; इसलिए दुःख का धर्म नहीं रहता। अतएव वह सुख-दुःख का अनुभव नहीं कर सकता। अतः ऐश्वर्य आनंद की अवस्था नहीं है। यह प्रत्यक्षा इसलिये बांछनीय है कि इसमें मनी दुःखी गर्वदा के लिए संत हो जाता है। यह वह अवस्था है जिसमें आत्मा सुख-दुःख के पर्याय स्वरूप में रहता है।^३ आत्मा के इस स्वरूप-भाव का हमने जिज्ञा और वर्णन नहीं किया जा सकता कि उसमें केवल गता और योग्य की निर्या (वास्तविक चैतन्य नहीं) निघमान रहती है। परंतु परंपरा कात के कुछ मतों के समान मुक्ति को आनंदानुभूति रूप मानने लगे थे।^४

(४) क्या मीमांसा-दर्शन अनीश्वरवादी है ?

क्या मीमांसा-दर्शन को निरीश्वरवादी कहना चाहिए ? मीमांसा का दर्शन ईश्वर के ध्यान में रहने हुए यह विद्वत्ता करना कठिन प्रतीत होता है कि मीमांसा

नहीं मानती है। मैक्समूलर (Maxmuller)^५ माह का मत है कि मीमांसकों ने मूर्खता के विरुद्ध जो युक्तियाँ दी हैं, वे सत्य सिद्ध होता है कि यदि ईश्वर का मूर्खता मान लिया जाए

पर क्रूरता, पशुपात आदि के दोष आरोपित हो जाते हैं। परंतु मूर्खता के धर्म को नहीं मानने का धर्म निरीश्वरवाद नहीं है। मैक्समूलर साहब कहते हैं कि कुछ पंथवादी (Pantheistic) दर्शन (जैसे अद्वैत वेदांत या Spinoza का दर्शन) की धर्म को यथार्थ नहीं मानते, इसलिए उन्हें निरीश्वरवादी कहना ग्राह्यमान नहीं होता।

यदि मीमांसा को चैतन्य परंपरा की दृष्टि में (जिसमें मीमांसा को ईश्वर का देखा जाए तो मात्र, मैक्समूलर माह का कहना ठीक है। परंतु मीमांसा को ईश्वर

शरीर और मन से पृथक् हो जाता है, उस दृष्टि में देखने पर इसका विचार सर्वथा सत्य हो सकता है। जब हम देखते हैं कि प्राचीन मीमांसा ईश्वर के रूप ही और वेदा के मीमांसक ईश्वर की तरफ ईश्वर के स्वरूप प्रमाणों का खंडन करते हैं; ईश्वरवाद के लिए नए प्रमाण भी नहीं देते तो हमारे

१ देखिए, प्रकरण-विचारा (प्रकरण ८, पृ० १२४-६०)

२ देखिए, माह-विचारा (पृ० १२२-११)

३ देखिए, मानसोपपत्ति

४ The Six Systems of Indian Philosophy (Chap V) परंपरा-परिचय भाग में पृ० ३२३ Introduction to the Parva Mimamsa में इसी पक्ष का प्रतिपादन किया है।

गन के लिए कोई प्रमाण नहीं रह जाता कि ईश्वर में कभी उनकी आस्था थी। हाँ, वैदिक ज्ञानियों का यज्ञों में अविच्छेद्य संबंध है। इस आधार पर कहा जा सकता है कि मीमांसा देवतावादी (Polytheistic) है। परंतु यह विचार भी निःसंदेह रूप में नहीं माना जा सकता, क्योंकि मीमांसा के लिए इन देवताओं का अस्तित्व केवल वैदिक मंत्रों में ही है। नहीं इनकी पूज्यता मानी गई है न इन्हें उपास्य ही स्वीकार किया गया है। वेद के मंत्रों से हम देख पाते हैं कि मंत्रद्रष्टा ऋषि यज्ञस्थल में देवताओं के आगमन की साक्षात् अनुमति करते थे। परंतु मीमांसा इस बात पर आश्चर्य करती है कि एक ही देवता एक ही स्थल में भिन्न-भिन्न पूजारथानों में (जहाँ उनका आवाहन किया गया है) कैसे उपस्थित हो सकते हैं। इसलिए यह भी कहना युक्तिसंगत नहीं होगा कि मीमांसकों को वैदिक ऋषियों के समान देवताओं में ज्वलंत विश्वास था।^२

मीमांसा को देवता महाकाव्यों के अमर पात्रों की तरह है। वे देश-काल जगत् को नहीं घेरे, वे यथार्थ पुरुष नहीं, किंतु आदर्श स्वरूप हैं। परंतु एक अर्थ में वे इन पात्रों से अधिक, क्योंकि वे काल्पनिक नहीं। वे शाश्वत स्वतः-प्रकाश चरित हैं, क्योंकि वे नित्य प्रकाश-शक्ति में वर्णित हैं। ऐसे देवताओं में ऐश्वर्य और पवित्रता का भाव भले ही मिल सके परंतु वेद का भाव उनसे नहीं आता। अतएव केवल वैदिक परंपरा की दृष्टि से मीमांसा निरूपण करना उचित नहीं। परंपरागत धर्म के अंग, शरीर के अंग की तरह अनुपयोगी।

। वन का जो नवणा खींचता है उसमें वैदिक ईश्वर का

। अतएव वैदिक ईश्वर धीरे-धीरे मिट गए हैं।

मीमांसा दर्शन मानव जीवन के इतिहास के इस स्वाभाविक नियम का एक दृष्टांत है कि साधन का महत्त्व प्रतिरंजित होने से वह स्वयं साध्य का आसन ग्रहण कर लेता है और अंतर्गत तथा संत-महत्माओं की बेदी पर ईश्वर का अग्निदान चढ़ जाता है। मीमांसा ने जो महत्त्व को इतना अधिक बढ़ाया है कि वैदिक युग में देवताओं में जो ज्वलंत विश्वास था वह धीरे-धीरे म्लान हो गया। फिर भी वैदिक वाक्यों का प्रामाण्य और अर्थ का सूक्ष्म विचार करते हुए मीमांसा ने जिन युक्तियों और सिद्धांतों का उद्घाटन किया है वे बहुत ही मूल्य कोटि के हैं और इसलिए मीमांसा को दर्शनों में एक आदरणीय स्थान प्राप्त है।

देखिए, डॉ० गंगानाथ झा द्वारा श्लोकवर्तिक का अंग्रेजी अनुवाद।

देखिए, प्रकरण-संचिका (पृ० १८६)

वेदांत दर्शन

१. विषय प्रवेश

(१) वेदांत दर्शन की उत्पत्ति और विकास

'वेदांत' का मन्त्रार्थ है वेद का अंत। प्रारंभ में इस शब्द से उपनिषदों का ही वेदांत का अर्थ होता था। पीछे उपनिषदों के आधार पर जिन विचारों का विकास हुआ उनके लिए भी इस शब्द का व्यवहार होने लगा। उपनिषदों में भिन्न-भिन्न अर्थों में वेद का अंत कहा जा सकता है।

(१) उपनिषद् वैदिक युग के अंतिम साहित्य है। वेदांत काल में तीन प्रकार का साहित्य देखने में आता है। सबसे पहले वैदिक अंत जो भिन्न-भिन्न साहित्यों (जैसे यजुर्वेद, सामवेद) में संकलित है। तत्पश्चात् ब्राह्मण-भाग जिनमें वैदिक कर्मकाण्ड का विवेचना है। अंत में उपनिषद् जिनमें दार्शनिक तथ्यों की प्राप्ति है। ये तीनों विचार 'धृति' या 'वेद' (अधिक व्यापक अर्थ में) कहलाते हैं।

(२) शास्त्रयुग के विचारों में भी उपनिषदों का बारीक अंत में प्राप्ति थी। वे सामान्यतः मंहिता से शुरू करते थे। गृहस्थाश्रम में प्रवेश करने पर गृहस्थोक्त (यज्ञादि) करने के लिए 'ब्राह्मण' का प्रयोग पड़ता था। वानप्रस्थ या संन्यास में 'आरण्यक' का। इन्हें 'आरण्यक' इसलिए कहते थे कि आरण्य या वन में एकत्र होकर बिताते हुए लोग जगत् का रहस्य और जीवन का उद्देश्य समझने की चेष्टा करते थे। उपनिषदों का विकास इसी आरण्यक-साहित्य में हुआ है।

(३) उपनिषद् को इस अर्थ में भी वेद का अंत माना जा सकता है कि वेदों के विचार गए आगे हैं जहाँ का परिवर्तन रूप उपनिषद् में पाया जाता है। स्वयं उपनिषदों ही कहा गया है कि वेद-वेदांग आदि सभी शास्त्रों का अध्ययन कर लेने पर भी बहुत कुछ ज्ञान प्राप्त नहीं होता जब तक वह उपनिषदों की शिक्षा प्राप्त नहीं करता।^१

उपनिषद् (उप + नि + ण्य) का अर्थ है 'जो दूसरों से समीप पहुँचाने' अथवा जो 'जो के समीप पहुँचाने'।^२ यह दूसरा अर्थ इस बात से भी स्पष्ट होता है कि उपनिषदों के लिए गुरु गुरु जाने से अर्थात् वे केवल कुछ चुने हुए अधिकारी विद्वानों को ही बताया जा सकता है। गुरु के समीप (असंगत) बैठने से।^३ उपनिषदों को वेद का गुरु रहस्य समझा जाता है।

१ देखिए, उपनिषदोपनिषद् (अध्याय, १-२)

२ देखिए, ४३, तीर्थगीत और बुद्धादित्य में शब्द की सूचना।

३ उन पूर्वक शब्दों का व्यवहार उपनिषदों में 'गुरु' के समीप विचारों के अर्थ में किया गया है।

तुम्हें वेदोपनिषद् भी पढ़ा जाया था। भिन्न-भिन्न शास्त्रों की रचना की है, ६८७-

[illegible]

साधारण ने जगत्पथों का ऐवमत्त्व स्थापित करने का प्रयास किया है। वेदान्त के
प्रति प्रमाण दिए गए हैं या किए जा सकते हैं उनका भी तीव्रतर उद्गार किया है।
उनके मूल धर्मों में निहित है। अतः उनका व्याख्या निम्नलिखित प्रकार
से होनी लगी। ब्रह्मसूत्र पर अनेक भाष्य विद्यमान हैं जिनमें भाष्यकारों
ने अपनी-अपनी दृष्टि से वेदान्त का प्रतिपादन किया। प्रत्येक भाष्यकार
यह सिद्ध करने की चेष्टा में गये कि उन्होंने वाचास्पष्ट भूति और मूलधर्म
का प्रत्यक्ष साक्ष्य बतलाया है। हर एक भाष्यकार एक-एक भेदांत प्रतिपादन के
प्रयत्न में। इस तरह शंकर, रामानुज, मध्वाचार्य, वल्लभाचार्य, निरार्थ आदि के
प्रति-प्रति प्रप्रदाय चल पड़े। वेदान्त के विभिन्न मंत्रदाय में केवल उन धर्मों के
विषय नहीं होता जो निम्नोक्तः उन विचारों का मानते हैं, अपितु उन विचारों का प्रमाण
भी दीया जाता है जो व्यवहारगतः उस निम्नोक्त के अनुसारी साधना के द्वारा धर्मों की प्राप्ति
में सहायक के प्रयत्न करते हैं। इस प्रकार वेदान्त का प्रभाव सभी तक लोगों
के जीवन में वर्तमान है।

भाष्यों के अन्तर्गत वेदांत पर अनेक टीका-टिप्पणियों तथा स्वतंत्र ग्रंथों की रचना अत्यंत संप्रदाय के विद्वान् अपने-अपने पक्ष की स्थापना तथा प्रतिपक्षियों के मत का खरने लगे। इस प्रकार वेदांत के साहित्य का भंडार बढ़ते-बढ़ते बहुत समृद्ध हो । किंतु उसका बाँटा ही ग्रंथ अभी तक प्रकाशित हो सका है ।

कोई और ब्रह्म में क्या संबंध है। ये दो हैं कि एक ही हैं। मुख्यतः इसी प्रश्न को स्रष्टाओं पर वेदों के विभिन्न संप्रदायों की मुष्टि हुई। प्रत्येक संप्रदाय की प्रतिष्ठाता अपने-अपने मत की अनुसार ब्रह्मसूत्र का एक-एक भाव्य लिखा। वहीं उस संप्रदाय की

देवि ए, तैत्तिरीय, १।११

११२ उपनिषदों की भाषावली के लिए Dasgupta की History of Indian Philosophy (Vol-Page 28) देखिए.

वेदांत दर्शन

१. विषय प्रवेश

(१) वेदांत दर्शन की उत्पत्ति और विकास

‘वेदांत’ का शब्दार्थ है वेद का अंत। प्रारंभ में इस शब्द से उपनिषदों का अर्थ होता था। पीछे उपनिषदों के आधार पर जिन विचारों का विकास हुआ उनके लिए भी इस शब्द का व्यवहार होने लगा। उपनिषदों भिन्न-भिन्न अर्थों में वेद का अंत कहा जा सकता है।

(१) उपनिषद् वैदिक युग के अंतिम साहित्य हैं। वैदिक काल में तीन प्रकार का साहित्य देखने में आता है। सबसे पहले वैदिक मंत्र जो भिन्न-भिन्न संहिताओं (ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद) में संकलित हैं। तत्पश्चात् ब्राह्मण-भाग जिसमें वैदिक कर्मकांड विवेचना है। अंत में उपनिषद् जिसमें दार्शनिक तथ्यों की आलोचना है। ये तीनों मिल ‘श्रुति’ या ‘वेद’ (अधिक व्यापक अर्थ में) कहलाते हैं।

(२) अध्ययन के विचार से भी उपनिषदों की बारी अंत में आती थी। सामान्यतः संहिता से शुरू करते थे। गृहस्थाश्रम में प्रवेश करने पर गृहस्थोचित (यज्ञादि) करने के लिए ‘ब्राह्मण’ का प्रयोजन पड़ता था। वानप्रस्थ या संन्यास लेने ‘आरण्यक’ का। इन्हें ‘आरण्यक’ इसलिए कहते थे कि आरण्य या वन में एकांत जीवित होते हुए लोग जगत् का रहस्य और जीवन का उद्देश्य समझने की चेष्टा करते थे। उपनिषदों का विकास इसी आरण्यक-साहित्य से हुआ है।

(३) उपनिषद् को इस अर्थ में भी वेद का अंत माना जा सकता है कि वेदों में विचार पाए जाते हैं उन्हीं का परिपक्व रूप उपनिषद् में पाया जाता है। स्वयं उपनिषदों ही कहा गया है कि वेद-वेदांग आदि सभी शास्त्रों का अध्ययन कर लेने पर भी मनुष्य को ज्ञान तब पूर्ण नहीं होता जब तक वह उपनिषदों की शिक्षा प्राप्त नहीं करता।^१

उपनिषद् (उप + नि + सद्) का अर्थ है ‘जो ईश्वर के समीप पहुँचावे’ अथवा जो ‘ईश्वर के समीप पहुँचावे’।^२ यह दूसरा अर्थ इस बात से भी मेल खाता है कि उपनिषदों को सिद्धांत गूढ़ रखा जाते थे अर्थात् वे केवल कुछ चुने हुए अधिकारी शिष्यों को ही बताए जाते थे जो गुरु के समीप (उपासक) बैठते थे।^३ उपनिषदों को वेद का गूढ़ रहस्य समझा जाता था,

१ देखिए, छांदोग्योपनिषद् (अध्याय, ६-७)

२ देखिए, कठ, तैत्तिरीय और बृहदारण्यक में शंकर की भूमिका।

३ उप पूर्वक सद् धातु का व्यवहार उपनिषदों में ‘गुरु के समीप शिक्षार्थ बैठने के’ अर्थ में किया गया है।

जिनके वेदोपनिषद् भी कहा जाता था। भिन्न-भिन्न कालों और स्थानों में, भिन्न-भिन्न वैदिक शाखाओं में नाना उपनिषदें बनीं।^१ यद्यपि उन सबों में मूलतः विचार-सादृश्य है तथापि भिन्न-भिन्न उपनिषदों में जिन प्रश्नों की विवेचना की गई है और उनके जो समाधान दिए गए हैं उनमें उन्निमित्तता भी पाई जाती है। अतएव काल-क्रम से आवश्यक होने लगा कि भिन्न-भिन्न उपनिषदों में जो विचार हैं उनका विरोध परिहार कर सर्व-सम्मत उपदेशों का संकलन या जाए। इसी उद्देश्य से प्रेरित होकर वादरायण ने ब्रह्मसूत्र की रचना की। इसे ब्रह्मसूत्र, शारीरकसूत्र, शारीरक भोमांसा या उत्तर-भोमांसा भी कहते हैं। ब्रह्मसूत्र के प्रारम्भ में प्रत्येक अध्याय में चार पाद हैं। प्रथम अध्याय में ब्रह्म-विषयक समस्त वाक्यों का समन्वय, और द्वितीय में उन वाक्यों के तर्क स्मृति आदि से अविरोध कृत किया गया है। तृतीय अध्याय में वेदांत के विभिन्न साधनों के विषय में और चतुर्थ में उनके फल के विषय में विचार है।

वादरायण ने उपनिषदों का ऐकमत्य स्थापित करने का प्रयास किया है। वेदांत के सिद्ध जो भाष्य किए गए हैं या किए जा सकते हैं उनका भी परिहार उन्होंने किया है। उनके सूत्र अत्यंत संक्षिप्त हैं। अतः उनकी व्याख्या भिन्न-भिन्न प्रकार से होने लगी। ब्रह्मसूत्र पर अनेक भाष्य लिखे गए जिनमें भाष्यकारों ने अपनी-अपनी दृष्टि से वेदांत का प्रतिपादन किया। प्रत्येक भाष्यकार यह सिद्ध करने की चेष्टा में लगे कि उन्हीं का भाष्य श्रुति और मूलग्रंथ (वि) का असली तात्पर्य बतलाता है। हर एक भाष्यकार एक-एक वेदांत संप्रदाय के एक बन गए। इस तरह शंकर, रामानुज, मध्वाचार्य, बल्लभाचार्य, निवार्क आदि के पर पर भिन्न-भिन्न संप्रदाय चल पड़े। वेदांत के किसी संप्रदाय से केवल उन दार्शनिकों विरोध नहीं होता जो सिद्धांततः उस विचार को मानते हैं, अपितु उस विशाल जनसमूह भी बोध होता है जो व्यवहारतः उस सिद्धांत के अनुयायी साधना के द्वारा अपने जीवन उसी साँचे में ढालने का प्रयत्न करते हैं। इस प्रकार वेदांत का अभाव अभी तक लाखों लोगों के जीवन में वर्तमान है।

भाष्यों के अनंतर वेदांत पर अनेक टीका-टिप्पणियों तथा स्वतंत्र ग्रंथों की रचना। प्रत्येक संप्रदाय के विद्वान अपने-अपने पक्ष की स्थापना तथा प्रतिपक्षियों के मत का न करने लगे। इस प्रकार वेदांत के साहित्य का भंडार बढ़ते-बढ़ते बहुत समृद्ध हो गया। किंतु उसका थोड़ा ही अंश अभी तक प्रकाशित हो सका है।

जीव और ब्रह्म में क्या संबंध है। ये दो ही हैं कि एक ही हैं। मुख्यतः इसी प्रश्न के भिन्न उत्तरों पर वेदांत के विभिन्न संप्रदायों की सृष्टि हुई। प्रत्येक संप्रदाय के प्रतिष्ठाता अपने अपने मत के अनुसार ब्रह्मसूत्र का एक-एक भाष्य लिखा। वही उस संप्रदाय की

देखिए, तैत्तिरीय, १।११

११२ उपनिषदों की नाभावली के लिए Dasgupta की History of Indian Philosophy (Voll-Page 28) देखिए,

आधारशिला है। शंकराचार्य के अनुसार जीव और ब्रह्म दो नहीं हैं, इनमें द्वैत नहीं है अतः उनके मत का नाम पड़ा अद्वैतवाद। रामानुजाचार्य अद्वैत को स्वीकार करते हुए भी कहते हैं कि एक ही ब्रह्म में जीव तथा अचेतन प्रकृति भी विशेषणरूप से हैं। अनेक विशेषण विशिष्ट एक ब्रह्म को मानने के कारण इस मत का नाम पड़ा है विशिष्टाद्वैत। मध्वाचार्य जीव और ब्रह्म को दो मानते हैं। अतः इस मत को द्वैतवाद कहा जाता है। निंबार्क का मत है कि जीव और ब्रह्म किसी दृष्टि से दो हैं; किसी दृष्टि से दो नहीं हैं। इस मत को द्वैताद्वैत कहते हैं। इस प्रकार जीव और ब्रह्म के भेद, अभेद और भेदाभेद संबंध भिन्न भिन्न प्रकार से स्थापित करनेवाले अनेक मत हैं। इनमें सबसे प्रसिद्ध है शंकर का ज्ञान और रामानुज का विशिष्टाद्वैत।

वेदांत के विकास में तीन युग देखने में आते हैं। (१) आदिकाल में श्रुति या वेद साहित्य, विशेषतः उपनिषद् का साहित्य पाया जाता है जो वेदांत का मूल स्रोत बन जा सकता है। इस युग में वेदांत के विचार विशेषतः रहस्यमय अनुभूतियों तथा कवित्वमय उद्गारों के रूप में प्रकट हुए हैं। (२) मध्यकाल वह है जिसमें इन विचारों का संकलन, समन्वय तथा युक्तिपूर्वक प्रतिपादन किया गया है। इस युग का प्रधान ग्रंथ ब्रह्मसूत्र। (३) अंतिम काल में हम उन समस्त भाष्यों, टीकाओं तथा ग्रन्थान्य पंथों पर रखते हैं जिनमें वेदांत के विचारों की तर्क की कसौटी पर रखकर विचार किया गया अर्थात् श्रुतियों की दुहाई न देकर स्वतंत्र युक्तियों का अवलंबन किया गया है।

इनमें प्रत्येक युग की विचार-धारा की पृथक्-पृथक् समीक्षा करना संभव है परंतु या संक्षेप से एक ही साथ विचार किया जाएगा। वेदांत की विचारधारा एक ही नहीं बल्कि धारा की तरह एक स्रोत से निकली हुई, क्रमशः विस्तीर्ण और अनेक शाखाओं में प्रवाहित होती गई है।

(२) वेदों और उपनिषदों से वेदांत का विकास

ऋक्, यजुः और साम, इन तीनों वेदों में ऋग्वेद आधारभूत मूल-ग्रंथ है। ऋग्वेद (यजुर्वेद और सामवेद) में यज्ञों के निमित्त भिन्न क्रमों से ऋग्वेद के मंत्र आए हैं। ऋग्वेद के मंत्र मुख्यतः अग्नि, मित्र, इंद्र, वरुण आदि देवताओं की स्तुति आए हैं। उनमें भिन्न-भिन्न देवताओं की शक्तियों और विविध कार्य का वर्णन है और उनसे सहायता या वरदान की प्रार्थना है। स्तुतिपाठ के साथ-साथ हवन कुंड में घृत आदि वस्तुओं की आहुति देकर देवताओं को प्रसन्न करने के निमित्त यज्ञ किया जाता था। ये देवता प्रधानतः प्रकृति के विभिन्न अंशों में अंतर्निहित अघिष्ठात्मी शक्तियाँ जो उन्हें संचालित करते हैं। यथा—अग्नि, सूर्य, वायु, इंद्र, इत्यादि। जीवन, कृषिकार्य और अन्यदय, सब कुछ इन्हीं की कृपा पर निर्भर समझा जाता था। वैदिक ऋषियों का विश्वास था कि प्रकृति के सभी कार्य सर्वव्यापी नियम ('ऋत') के अनुसार होते हैं जिससे सभी जीव और विषय परिचालित होते हैं। इसी ऋत के द्वारा चंद्र, सूर्य आदि ग्रह अपने स्थानों पर व्यवस्थित रहते हैं। इसी ऋत के द्वारा सभी जीवों को कर्म के यथोचित फल मिलते हैं।

वेदों को बहुधा अनेकेश्वरवादी कहा जाता है। परंतु वैदिक विचार-धारा में एक विशेषता है कि जिसके कारण इस मत को मानने में संदेह होता है। बात यह है कि जिस देवता की प्रशंसा वैदिक मंत्रों में की गई है प्रायः उसी को कर्त्ता-हर्त्ता-Henotheism विधाता सब कुछ मान लिया गया है और इस तरह कभी इंद्र को, कभी अग्नि को, कभी वरुण को सर्वशक्तिमान् ईश्वर समझकर स्तुति की गई है। अतएव मन्त्रमूलर साहब का विचार है कि वैदिक धर्म को अनेकेश्वरवाद कहना ठीक नहीं है। इसके लिए वे एक नया शब्द गढ़ते हैं 'हिनोथीज्म' (Henotheism)।

वैदिक धर्म को अनेकेश्वरवाद माना जाए अथवा 'हिनोथीज्म', वह बहुत कुछ स्तुति-मंत्रों के अर्थ पर निर्भर करता है। भिन्न-भिन्न स्थानों में प्रत्येक देवता को जो सर्वश्रेष्ठ पद दिया गया है उसे यदि अतिशयोक्ति मान लिया जाए, तो वैदिक धर्म को अनेकेश्वरवाद समझ सकते हैं। परंतु यदि उन मंत्रों को मुख्यार्थ में लिया जाय (अर्थात् यह मान लिया जाए कि वैदिक ऋषियों ने जो कहा है सो ठीक ही उनका विश्वास था) तो 'हिनोथीज्म' नाम ही अधिक उपयुक्त जान पड़ता है। यह दूसरा मत इस बात से और पुष्ट हो जाता है कि ऋग्वेद में बहुत से ऐसे मंत्र पाये जाते हैं जिनमें सभी देवताओं को एक ही सत्ता के भिन्न-भिन्न रूप या शक्ति कहा गया है। एकं स द्विप्रा बहुधा धवन्ति' ... (ऋग्वेद १।१६ ४।४।६।)। अर्थात् एक ही सत्ता है जिसे विद्वान् भिन्न-भिन्न नामों से पुकारते हैं। इतना स्पष्ट वचन श्लो पर इस विषय में अधिक शंका नहीं रह जाती कि वैदिक ऋषि सभी देवताओं को मूलतः एक ही समझते थे।

कतिपय विद्वानों का मत है कि वैदिक विचार-धारा में एक क्रमिक विकास पाया जाता है। पहले अनेकेश्वरवाद (Polytheism) से प्रारंभ कर, 'हिनोथीज्म' (Henotheism) होते हुए, अंत में एकेश्वरवाद (Monotheism) पर पहुँचा गया एकेश्वरवाद है। ऐसा समझना ठीक हो सकता है। परंतु पाश्चात्य आलोचकों को संतुष्ट करने के प्रयास में हमें इस बात को भूल नहीं जाना चाहिए कि भारतीय एकेश्वरवाद अपने सुविकसित रूप में भी इस धारणा को नहीं छोड़ता कि यद्यपि ईश्वर वस्तुतः एक ही है तथापि यह विविध देवताओं के रूप में प्रकट होता है जिनमें किसी भी परमेश्वर के रूप में प्राराधना की जा सकती है। अभी भी अपने देश में शैव, वैष्णव आदि अनेक संप्रदाय भाग्य-साथ चल रहे हैं जिनके मूल में वस्तुतः एक ही परमेश्वर या सर्वव्यापी सत्ता है। वैदिक युग में लेकर अभी तक भारतीय एकेश्वरवाद का यही विश्वास रहा है कि देवता एक ही परमेश्वर के रूप हैं। अतः एक परमेश्वर में विश्वास रखने के लिए अनेक देवताओं का अस्वीकार करना आवश्यक नहीं समझा जाता था। यह भारतीय एकेश्वरवाद की ही एक विशेषता है जो ईसाई या इस्लाम धर्म में नहीं है। यह विशेषता केवल वैदिक युग में ही नहीं पाई जाती। यह हिंदू धर्म का सनातन विश्वास है।

ऋग्वेद का यह विचार कि सभी देवता ईश्वर के रूप में हैं। उस व्यापक सिद्धांत पर आश्रित है कि मूल सत्ता एक ही है। वेद में इस सिद्धांत का स्पष्ट रूप से उल्लेख पाया जाता

है। प्रसिद्ध पुरुष-सूक्त में (जो आजकल भी नैष्ठिक ब्राह्मण प्रतिदिन पाठ करते हैं) वैदिक ऋषि संपूर्ण जगत को एक रूप में देखते हैं। मानवीय इतिहास पुरुष सूक्त में प्रायः यही अद्वैत की प्रथम अनुभूति है। इस सूक्त का कुछ भाग नीचे उद्धृत किया जाता है—

सहस्रशीर्षा पुरुषः सहस्राक्षः सहस्रपात् ।

स भूमिं विश्रवतो ब्रूया त्यतिष्ठद्दृशाङ्गुलम् ॥१॥

पुरुष एवेदं सर्वं ब्रह्म तं यन्त्र मायम् ।

उतामृतत्वस्थेऽशानो यदग्नेनातिरोहति ॥२॥

एतावानस्य महिमातो ज्यायांश्च पुरुषः ।

पावोऽस्य विश्वामृतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि ॥३॥ ऋग्वेद, १-६

अर्थात् पुरुष के सहस्र मस्तक हैं, सहस्र नेत्र हैं, सहस्र पैर हैं। वह समस्त पुरुष में व्याप्त है और उससे दस अंगुल परे भी है। जो कुछ है और जो कुछ होगा सो सब वह पुरुष है। वह अमरत्व का स्वामी है। जितने अन्न से पलनेवाले जीव हैं सबमें वही है उसकी इतनी बड़ी महिमा थी। और उससे भी बड़ा वह पुरुष था। संपूर्ण विश्व उसका एक पाद (चतुर्थांश) मात्र है; तीन पाद बाहर अंतरिक्ष में हैं। उसके एक पाद में सर्वभू व्याप्त है और तीन पाद अमृत हैं जो ध्रुवोत्तरे में हैं। वही चारों ओर चराचर विद्यमान है।

यहाँ पृथ्वी, स्वर्गलोक, ग्रह-नक्षत्र, देवता, जड़, चेतन सभी पदार्थ एक ऐसे पुरुष के भाग माने गए हैं जो संपूर्ण विश्व में तो व्याप्त है ही, उसके बाहर भी विद्यमान है। जो कुछ है, था, या होगा, सब उसी एक में सन्निहित है। इस मंत्र में केवल विश्व की एकता ही कवित्वमय चित्र नहीं, बल्कि उस परमपुरुष की भी झलक है जिसकी सत्ता विश्व की भीत भी है और बाहर भी।

ईश्वर सर्वव्यापी है। किंतु उसकी सत्ता विश्व में ही सीमित नहीं है। वह उससे भी है। (देखिए उपर्युक्त मंत्र १ और ३)। पाश्चात्य धर्म-विज्ञान में इसे Pantheism (जिसे हिंदी में निमित्तोपादानेश्वरवाद कह सकते हैं) कहते हैं। Pantheism (सर्वेश्वरवाद) में ईश्वर जगत् का उपादान कारण माना जाता है। परंतु Pantheism में ईश्वर को उपादान और निमित्त दोनों माना जाता है। ईश्वर संपूर्ण जगत् का अधिष्ठाता है। समस्त विश्व से भी वह बड़ा है, क्योंकि समस्त विश्व उसके अधीन है। वैदिक ऋषि की दिव्य दृष्टि इतनी दूर तक पहुँच गई है कि इस एक ही मंत्र में उन्होंने अद्वैत जगद्वैतवाद तथा निमित्तोपादानेश्वरवाद के तत्त्व भर दिए हैं।

वेद के नासदीय सूक्त में निर्गुण ब्रह्म का वर्णन मिलता है। जिस मूल सत्ता से सब कुछ उत्पन्न हुआ है, जो प्रत्येक वस्तु में विद्यमान है, उसे न सत् कहा जा सकता है न असत्। यहाँ हमें पहले-पहल उस निर्गुण ब्रह्म के दर्शन होना है (जिसे पाश्चात्य दर्शन में Indeterminate Absolute कहते हैं) जो सभी वस्तुओं का अंतस्तत्त्व है किंतु स्वतः अवर्णनीय है।

त्रि का प्रारंभ ऐसे होता है—

नासवासोन्नो सदासीतवानो नासीद्रजो नो ध्योमा परो यत् । ऋक् १०.१२६.१

अर्थात् जो कुछ है सो पहले नहीं था, जो कुछ नहीं है सो भी नहीं था । न पृथ्वी थी, न आकाश था, न उसके परे स्वर्गलोक ।

मंत्र के अंत में ऐसे कहा गया है—

इयं विसृष्टिर्यत् आद्यभूय यदि वा द्ये यदि वा न ।

यो अस्याध्यक्षः परमे ध्योमन्तो अङ्गवेद यदि वा न वेद ॥

अर्थात् यह सृष्टि जिससे उत्पन्न हुई है, उसने इसे बनाया या नहीं बनाया, सबसे ऊँचे लोक में जो इसका अध्यक्ष है वह इसे जानता हो, या वह भी नहीं जानता हो ।

मूलतत्त्व की सगुण ईश्वर के रूप और निर्गुण ब्रह्म के रूप में जो कल्पनाएँ की गई हैं, उन दोनों में क्या संबंध है इसे समझने के लिए हमें यह बात देखनी चाहिए कि सगुण ईश्वर की सत्ता भी विश्व में सीमित नहीं मानी गई है अर्थात् यह भी अनंत माने गए हैं । अतएव सगुण और निर्गुण एक ही मूल तत्त्व के दो रूप हैं ।

इस तरह यद्यपि ऋग्वेद में दर्शनों के बहुतेरे महत्त्वपूर्ण तथ्य विद्यमान हैं तथापि वे अल्प के रूप में हैं । ऋषिगण किस प्रणाली से उन तथ्यों पर पहुँचे हैं या किन युक्तियों के

अधिपदों में आधार पर उन्हें मानते हैं, इसका कहीं उल्लेख नहीं है । दर्शन का आधार मुख्यतः तर्क या युक्ति है । इस दृष्टि से देखा जाए तो वेद वास्तविक अर्थ में दार्शनिक ग्रंथ नहीं कहे जा सकते । सबसे पहले उपनिषदों में दार्शनिक विचार मिलते हैं । उनमें आत्मा, ब्रह्म और जगत् के बारे में विचार गए जाते हैं । परंतु उनमें भी तर्कयुक्त कम ही देखने में आती है । कुछ उपनिषद् तो छोड़कर हैं और ऋग्वेद की तरह दार्शनिक तथ्यों पर कवित्वमय उद्गार हैं । कुछ गद्यमय उपनिषद् भी ऐसे ही हैं । केवल थोड़े ही से उपनिषद् ऐसे हैं जिनमें प्रश्नोत्तर के रूप में संका-समाधान करते-करते—किसी सिद्धांत पर पहुँचा गया है । परंतु कठोर तर्क-प्रणाली का अभाव होते हुए भी उपनिषदों में एक असाधारण आकर्षण है । इसका कारण है कि अनेक विचारों की उच्चता, अनुभूति की गंभीरता, मनुष्य में निहित सत्य शिवं सुंदरम् की अनुप्रेरणा और भाषा की व्याजना शक्ति ऐसी है, जो प्रतीत होता है कि दिव्य दृष्टि से उन तथ्यों के दर्शन हुए हों । प्रसिद्ध जर्मन दार्शनिक शोपेनहauer (Schopenhauer) उपनिषदों में इतने प्रभावित हुए थे कि उन्होंने कहा है—“संपूर्ण ससार में किसी ग्रंथ का अध्ययन उतना कल्याणकारक और उतना शांतिदायक नहीं जितना उपनिषदों का । यही मेरे जीवन की शांति रही है, यही मेरी मृत्यु की भी शांति रहेगी ।”

उपनिषदों की कुछ प्रमुख समस्याएँ हैं—यह मूल तत्त्व क्या है जिससे सब कुछ उत्पन्न होता है, जिसमें सब कुछ स्थित रहता है और जिसमें सब कुछ विलीन हो जाता है ? वह कौन-सा सत्य है जिसे जानने से सभी कुछ ज्ञात हो जाता है ? वह क्या है जिसके ज्ञान

से अज्ञात ज्ञात हो जाता है ? किस तत्त्व को ज्ञान लेने से अमरत्व प्राप्त हो जाता है ?
 उपनिषदों की : -- ब्रह्म क्या है ? आत्मा क्या है ? जैसा इन प्रश्नों से ही मालूम होता है,
 समस्याएँ उपनिषद् के रचयिताओं का दृढ़ विश्वास था कि एक सर्वव्यापी सत्ता
 है जिससे सभी वस्तुएँ उत्पन्न होती हैं, जिसमें सभी वस्तुएँ स्थित हैं,
 जिसमें सभी वस्तुएँ विलीन हो जाती हैं, और इस तत्त्व के ज्ञान से अमरत्व प्राप्त
 हो सकता है ।

इस तत्त्व को कभी 'ब्रह्म', कभी 'आत्मा', कभी केवल 'सत्' कहा गया है । नीचे कुछ
 उद्धरण दिए जाते हैं । ऐतरेय^१ और बृहदारण्यक^२ में कहा गया है कि 'पहले आदि में
 ब्रह्म या आत्मा केवल वह आत्मा मात्र था ।' छांदोग्य^३ में कहा गया है 'यह सब कुछ
 आत्मा ही है ।' बृहदारण्यक^४ फिर कहता है 'आत्मा को ज्ञान लेने से
 सब कुछ ज्ञात हो जाता है ।' इसी तरह छांदोग्य^५ कहता है—'आदि में केवल सत् था,
 दूसरा कुछ नहीं था ।' पुनः छांदोग्य^६ और मुंडक में कहा गया है—'यह सब कुछ ब्रह्म है ।'
 इन सब वाक्यों में ब्रह्म और आत्मा एक ही अर्थ में प्रयुक्त हुए हैं । कहीं-कहीं तो स्पष्ट
 शब्दों में कहा गया है कि 'यह आत्मा ही ब्रह्म है'^७ 'यै ब्रह्म ह्ये'^८ ।

उपनिषदों में विचार का केंद्र वैदिक देवताओं से उतर कर मनुष्य के आत्मा पर आ
 गया है । आत्मा का ऐसा सूक्ष्म विश्लेषण किया गया है जिससे बाहरी
 आत्मा का विचार उपाधियाँ छूट जाएँ और केवल असली तत्त्व रह जाए । शरीर, प्राण,
 और विश्लेषण मन, बुद्धि और उनसे उत्पन्न होनेवाले आनंद सबकी समीक्षा कर इन
 निष्कर्षों पर पहुँचा गया है कि ये सब आत्मा के क्षणभंगुर परिवर्तनशील रूप हैं, आत्मा के
 मूल तत्त्व नहीं । ये सब कोष या बाहरी आवरण मात्र हैं जिनके भीतर असली तत्त्व छिपा
 रहता है । अर्थात् शरीर, प्राण, मन, बुद्धि आदि वास्तविक आत्मा नहीं हैं, ये उसके बाह्य रूप
 मात्र हैं । सबका मूल आधार आत्म-तत्त्व है । आत्मा शुद्ध चैतन्य स्वरूप है । किसी विषय
 जो ज्ञान होता है वह इसी चैतन्य का एक सीमित प्रकाश है । शुद्ध चैतन्य किसी विषय की
 का सीमा से बद्ध नहीं होने के कारण अनंत या सर्वव्यापी है । यही आत्मा है । सत्य, अनंत
 और ज्ञान-स्वरूप होने के कारण जो ही आत्मा मनुष्य में है वही सभी भूतों में (सर्व-भूतत्मा)

१ ॐ आत्मा या इदम् एक एव अग्र आसीत् (ऐतरेय १।१)

२ आत्मा एव इदम् अग्र आसीत् (बृहदारण्यक १।४।१)

३ आत्मा एव इदं सर्वम् (छांदोग्य ७।२।१२)

४ आत्मनि यत्तु अरे दृष्टे श्रुते मते विज्ञाते इदं सर्वं विदितम् (बृहदारण्यक ४।५।६)

५ सदेव सोम्य इदम् अग्र आसीत्, एकम् एव अद्वितीयम् (छांदोग्य ६।२।१)

६ सर्वं यत्तु इदं ब्रह्म (छांदोग्य ३।१।१)

७ ब्रह्म एव इदं विश्वम् (मुंडक २।२।११)

८ अयम् आत्मा ब्रह्म (बृहदारण्यक २।५।१६)

९ महं ब्रह्म अस्मि (बृहदारण्यक १।४।१०)

१। अतएव आत्मा परमात्मा एक ही है। कठोपनिषद् में कहा गया है—आत्मा सभी जगत्सु भी निहित है और प्रकट रूप से दिखाई नहीं देता। परंतु जो मूढमदर्शी हैं वे अपनी मूर्ख बुद्धि से उसे देख लेते हैं।^१

इस आत्मज्ञान या आत्मविद्या को सर्वश्रेष्ठ या परा विद्या कहा गया है। और सभी जगत्सु अपरा विद्या (न्यून-कौटिक) हैं। आत्मज्ञान का साधन है, काम, क्रोध आदि वृत्तियों का दमन, श्रवण, मनन एवं निदिध्यासन। जब तत्त्वज्ञान के द्वारा संस्कारों का लोप हो जाता है तब आत्मा का साक्षात्कार होता है। यह अत्यंत कठिन मार्ग है। जिनमें इतना ज्ञान और दृढ़ संकल्प कि प्रेम (मुग्ध) का परित्याग कर केवल श्रेय (कल्याणप्रद) का अनुसरण करें, उन्हीं में इसमें सफलता मिल सकती है।

उपनिषदों का मत है कि कर्मकांड के द्वारा (यज्ञादि कर्मों के संपादन से) जीवन के बादिक कर्म परम पुरुषार्थ—अमरत्व—की प्राप्ति नहीं हो सकती। मुंडकोप-निषद् का कहना है कि ये कर्म शुद्ध नीकाग्रों के समान हैं जिनके द्वारा भवसागर को पार नहीं किया जा सकता। जो अज्ञानी इन्हें ही श्रेष्ठ समझ कर इनका अवलंबन करते हैं, वे पुनः जरा-मृत्यु के पाश में फँस जाते हैं।^२ उनके द्वारा अधिक-से-अधिक स्वर्ग का कुछ कुछ काल के लिए मिल सकता है। जब भोग द्वारा पुण्य का क्षय हो जाता है, तब पुनः मर्त्यलोक में जन्म होता है। हाँ, यज्ञ का महत्त्व यह है जब ऐसा ज्ञान हो जाए कि यजमान और यज्ञ-देवता ये दोनों वस्तुतः एक हैं। तब हवन और मंत्रपाठ की सांगोपांग विधियाँ बाह्याङ्ग ब्रह्म हैं जो तत्त्वज्ञान से विलीन अज्ञानियों के लिए हैं। देवताओं के यज्ञ से कहीं बढ़कर आत्म-ज्ञान या ब्रह्म-ज्ञान है। जब आत्मज्ञान या ब्रह्मविद्या के द्वारा ही पुनर्जन्म और तज्जन्य क्लेशों का अंत हो सकता है। जो अपने को शाश्वत ब्रह्म से अभिन्न समझ लेता है वही अमरत्व प्राप्त करता है।

उपनिषदों में ब्रह्म को सत् (सब सत्ताओं का मूल) और चित् (चैतन्यों का आधार) साथ-साथ आनंद (सभी सुखों का मूल स्रोत) भी माना गया है। समस्त सांसारिक आनंद उसी आनंद के क्षुद्रकण हैं। समस्त सांसारिक विषय उसी सत्ता के सीमित अंग हैं।^३ जो आत्मा का साक्षात्कार कर सकता है वह ब्रह्म के साथ अपना तादात्म्य अनुभव कर मुक्ति प्राप्त करता है। याज्ञवल्क्य अपनी पत्नी

१। एषु सर्वेषु भूतेषु गूढोऽऽत्मा न प्रकाशते ।
दृश्यते त्वग्रया बुद्ध्या सूक्ष्मया सूक्ष्मदर्शिभिः ॥

—कठोपनिषद् ३।१२

२। प्लवा ह्येते श्रद्धा यज्ञरूपा
अष्टादशोक्तमवरं येषु कर्म
एतच्छ्रेयो योऽभिनन्दन्ति मूढा
जराभृत्यं ते पुनरेवापि यान्ति ॥

—मुंडकोपनिषद् १।२।७

३। देखिए, बृहदारण्यक ४।३।३२

मेतेपी को समझाते हैं—'आत्मा सभी आनंदों का मूल स्रोत है। इसका यह प्रमाण कि आत्मा से बढ़कर किसी को और कुछ प्रिय नहीं होता। मनुष्य किसी व्यक्ति या वस्तु आत्मीय या आत्मवत् जानकर ही प्रेम करता है। कोई वस्तु स्वतः प्रिय नहीं होती। इसलिए प्यारी नहीं होती कि वह पत्नी है, पति इसलिए प्यारा नहीं होता कि वह पति पुत्र इसलिए प्रिय नहीं होता कि वह पुत्र है। धन भी स्वतः धन के लिए नहीं चारा जहाँ ये सब आत्मा ही के लिए प्रिय होते हैं।'

आत्मा अपने शुद्ध रूप में आनंदमय है, यह इस बात से भी सिद्ध होता है कि मनुष्य जब सुषुप्तावस्था में रहता है, तब शरीर, इंद्रिय, विषय तथा मन से अपना संबंध भूल जाता है और अपने प्रकृत रूप में आकर, सुख-दुःख से परे शांत अवस्था को प्राप्त हो जाता।

आधुनिक जीवविज्ञान का मत है कि आत्मरक्षण की प्रवृत्ति सभी जीवों में स्वभाविक है। परंतु प्राणरक्षा या जीवन से इतना प्रेम क्यों होता है? उपनिषदों का कहना है।

विषयानंद और
ब्रह्मानंद जीवन इसीलिए इतना प्रिय है कि यह आनंदमय है। यदि जीवन आनंद नहीं रहता तो इसे क्यों चाहता? दैनिक जीवन में जो भी आनंद का अंश है, वह अत्यल्प और दुःख से मिश्रित होने पर हमारी जीवित रहने की इच्छा को बनाए रखता है। आत्मा से दूर जाकर सांसारिक विषयों के पीछे दौड़ते रहने से, अधिक आनंद नहीं मिल सकता। विषयों को भोग करने की वामना वे बेड़ियाँ हमें जकड़ कर सांसारिक बंधन में रखती हैं और जिनसे जन्म, मृत्यु और पुनर्जन्म का चक्र चलता रहता है। वासनाओं के बोग हमें आत्मा से दूर ले जाते हैं और आपत्ति विषयों के अनुरूप हमारे जीवन को निरूपित कर देते हैं। जितना ही हम विषय-आशं परित्याग करते हैं और आत्मा या ब्रह्म के साथ अपनी एकता देखते हैं, उतना ही अधिक प्रमानंद प्राप्त करते हैं। आत्मा का दर्शन करना अनंत, अमृत, आनंदमय ब्रह्म में मिल जाता है। यही ब्रह्मानंद है। इसे प्राप्त कर लेने पर कुछ भी अप्राप्त नहीं रहता। किसी भी कामना शेष नहीं रहती। अतएव कठोपनिषद् का कहना है कि जब मनुष्य का हृदय सर्वथा निष्काम या वासना-रहित हो जाता है तब वह इसी जीवन में ब्रह्म में लीन अवस्था प्राप्त कर लेता है।

यदि ब्रह्म या आत्मा ही मगस्त जगत् का मूल तत्त्व है तो प्रश्न उठता है कि ब्रह्म ही जगत् का संबंध किस प्रकार का है। भिन्न-भिन्न उपनिषदों में जो सृष्टि का वर्णन किया गया है वह ठीक एक-सा नहीं है। परंतु इस विषय में प्रायः सभी सहमत हैं कि आत्मा (ब्रह्म या सत्) ही जगत् का निमित्त और उत्पत्ति कारण दोनों ही हैं। सृष्टि के आदिके विषय में अधिकांश उपनिषदों का मत कुछ इस प्रकार का है—“सर्वसे पहले (आदि) आत्मा मात्र था।” उसमें संकल्प हुआ—“मैं एक के अनेक होऊँ। मैं सृष्टि रचना करूँ।” इसी वाद के सृष्टि-क्रम को लेकर मतभेद है।

१. देखिए, बृहदारण्यक ४।१।६।

२. देखिए, तैत्तिरीय २।७।

३. देखिए, कठोपनिषद्

निगदों का कहना है कि आत्मा से पहले सूक्ष्मतम भूत आकाश की उत्पत्ति हुई, तदनंतर
[भूत उत्पन्न हुए । और-और उपनिषदों में और-और तरह के वर्णन पाए जाते हैं ।

इन वर्णनों से सृष्टि सत्य मालूम होती है और ईश्वर या परमात्मा वास्तविक सृष्टि-
स्व और कर्त्ता जान पड़ते हैं । परंतु उपनिषदों में बहुत से ऐसे वाक्य भी हैं
नेकत्व जिनमें कहा गया है कि अनेकता यथार्थ नहीं है । नेह नानास्ति
किञ्चन । जो अनेक को वास्तविक समझता है वह मृत्यु को प्राप्त
ना है । मृत्योः स मृत्युम् आप्नोति य इह नानेय पश्यति ।^१

संसार के पदार्थ भिन्न-भिन्न प्रतीत होते हैं । उनकी एकता के प्रतिपादन में इस प्रकार
दृष्टांत दिए गए हैं—जिस प्रकार सोने से निर्मित कुंडलादि आभूषण वस्तुतः एक ही
सोना मात्र हैं, अर्थात् सबका मूल-तत्त्व सोना एक ही है, केवल नाम-रूप के भेद से (जो
एक ही है) वे भिन्न-भिन्न प्रतीत होते हैं, उसी प्रकार सभी विषयों का मूल
एक ही है, उनमें केवल नाम-रूप के भेद हैं ।^२ सांसारिक विषयों की अपनी-अपनी
स्वतंत्र सत्ता नहीं होती । कहीं-कहीं ब्रह्म (आत्मा) को सृष्टिकर्त्ता नहीं कहकर
निर्णीय (अवाङ्मनसगोचर) कहा गया है । वह उपासना का विषय भी नहीं हो सकता ।
उपनिषद् में कहा गया है—ब्रह्म ज्ञात और अज्ञात दोनों से परे है । जो वाक् से
गित है, जिससे वाक् का स्वयं उद्गम हुआ है, वही ब्रह्म है, जिसकी उपासना होती है सो
ए नहीं ।^३

ईश्वर और जगत् के संबंध में दोनों तरह के विचार देखने से स्वभावतः मन में
सम प्रश्न हो जाती है । क्या ईश्वर वस्तुतः सृष्टिकर्त्ता है और अतएव सृष्टि सत्य है ?

अथवा वस्तुतः कोई सृष्टि नहीं होती और यह विषय-संसार माया या
सृष्टि सत्य है ? मिथ्या आभास मात्र है ? क्या ईश्वर सगुण पुरुष है जिनका ज्ञान

प्राप्त किया जा सकता है ? अथवा वह निर्गुण ब्रह्म है जो सर्वथा
अज्ञ है । उपनिषदों का वास्तविक विचार क्या है ? पीछे के वेदांत ग्रंथ इन प्रश्नों का

उत्तर करते हैं । जैसे पहले कहा जा चुका है, वादरायण के ब्रह्मसूत्र में श्रुतियों का वास्तविक
निर्धारित करने की (और उनका सामंजस्य दिखलाने की) चेष्टा की गई है । परंतु

इतने संक्षिप्त होते हैं कि उनके भिन्न-भिन्न अर्थ लगाए जा सकते हैं । पीछे के भाष्यकारों
ब्रह्मसूत्र और उपनिषदों के अर्थों की अपने-अपने ढंग से विशद व्याख्या की है । इस प्रकार

अनेक संप्रदाय बन गए उनमें शंकराचार्य का संप्रदाय सबसे अधिक प्रसिद्ध और लोकप्रिय
। 'वेदांत' से साधारण लोग अधिकतर यही (शंकर का अद्वैतवाद) समझते हैं । यहाँ तक

विदेश के लोग भारतीय दर्शन से भी प्रायः अद्वैत वेदांत ही समझ लेते हैं । शंकर

देखिए, कठोपनिषद् २।४।११, बृ० ४।४।१६

देखिए, छांदोग्य ६।१

देखिए, केन १।३-४

भा० द०—१५

मत के बाद रामानुज का विशिष्टाद्वैत ही अधिक परिचित है। ये ही दोनो वेदांत सुप्रसिद्ध संप्रदाय हैं।

(३) सामान्य सिद्धांत

वादरायण का अनुसरण करते हुए शंकर और रामानुज दोनो मुख्यतः जगत् इन मतों का खंडन करते हैं। (१) जो यह मानता है कि भौतिक परमाणु स्वा-जगत् विषयक आपस में मिलकर संसार को उत्पन्न करते हैं (२) जो यह मानता है कि अचेतन प्रकृति से स्वभावतः सांसारिक विषयों का विकास विचार है। (३) जिसके अनुसार चेतन और अचेतन में दो प्रधान तत्व जिनमें पहला जगत् का निमित्त कारण और दूसरा उपादान कारण है (जिससे सृष्टि होती है)। शंकर और रामानुज दोनो इस विषय में भी सहमत हैं कि अचेतन तत्त्व जगत् की सृष्टि नहीं हो सकती और द्वैतवाद भी (जिसके अनुसार जड़ और चेतन दो मूल तत्वों के सहयोग से सृष्टि होती है) संतोषजनक नहीं। दोनो उपनिषद् के खलु इदं ब्रह्म' इस वाक्य के आधार पर सिद्ध करते हैं कि जड़ और चेतन दो पृथक् नहीं हैं, किंतु एक ही मूल सत्ता (ब्रह्म) में आश्रित हैं। इस तरह शंकर और रामानुज अद्वैतवादी (Monists) हैं अर्थात् दोनो एक मूल तत्त्व या ब्रह्म को मानते हैं जो जगत् में व्याप्त है।

वादरायण जगद्विषयक भिन्न-भिन्न मत-मतांतरों की परीक्षा करते हैं। वे और श्रुति-प्रमाण दोनो की सहायता से प्रतिपक्षियों के मतों का खंडन करते हैं। मुख्य प्रतिपक्षियों के खंडन में जो स्वतंत्र युक्तियाँ दी गई हैं उनका संक्षेपतः उल्लेख जाता है।^१

सांख्य का यह मत कि सत्त्व, रज और तम, इन तीनों गुणों से समन्वित अचेतन से जगत् का विकास होता है, समीचीन नहीं, क्योंकि इस संसार में व्यवस्थित प्रम-सांख्यमत का नियम देखने में आते हैं जिन्हें अचेतन कारणों का आकाशिक खंडन नहीं माना जा सकता। जैसा सांख्य खुद स्वीकार करता है, शरीर, इंद्रियों, कर्मेन्द्रियों और विषयों का यह संसार भिन्न-भिन्न जीवों के पूर्व कर्मानुसार फलभोग करने के निमित्त बना है। परंतु जड़ प्रकृति ऐसी मृण्म-व्यवस्था कैसे कर सकती है? सृष्टि को उद्देश्यमूलक स्वीकार कर और साथ ही सृष्टि का अस्तित्व अस्वीकार कर सांख्य ने अपने को एक विचित्र स्थिति में डाल दिया है। कै-रहित उद्देश्य अयोग्य है। बिना किसी चेतन परिचालक के उपाय और उपेय, उ-और उद्देश्य का संयोजन संभव नहीं है। सांख्य चैतन्यरहित उद्देश्य का दृष्टांत यह है कि गाय के घन से बछड़े के निमित्त स्वतः दूध बहने लगता है। परंतु यहाँ हम का-ध्यान नहीं दिया गया कि गाय चेतनजीव है और बछड़े के प्रेम से प्रेरित होकर ही दूध बहने लगता है। जड़ पदार्थ के द्वारा किसी जटिल उद्देश्य की पूर्ति करने के लिए

१. देखिए, ब्रह्मसूत्र का द्वितीय अध्याय, द्वितीय पाद और उनपर शंकर और रामानुज-भाष्य।

कोई भी निर्विवाद दृष्टान्त नहीं दिया जा सकता । सांख्य जिन पुरुषों को मानता है निष्प्रिय होते हैं अतएव उनसे भी जगत् की सृष्टि में सहायता नहीं मिल सकती ।

वैशेषिक का परमाणुवाद भी समीचीन नहीं । क्योंकि अचेतन परमाणु इस विलक्षण से सुव्यवस्थित विश्व को उत्पन्न नहीं कर सकते । परमाणुओं की प्रेरणा के लिए वैशेषिक अदृष्ट का सहारा लेता है, परंतु इससे भी समस्या हल नहीं पिक का खंडन होती, क्योंकि वह भी तो अचेतन है । फिर इस बात का भी समाधान नहीं मिलता कि सृष्टि-रचना के लिए, पहले-पहल परमाणुओं में क्रिया उत्पन्न हुई । यदि परमाणुओं में गति होता उनका स्वाभाविक गुण है तो फिर उसका निमित्त नहीं होना चाहिए । इस तरह प्रलय कभी नहीं होना चाहिए । वैशेषिक ने आधों का अस्तित्व भी माना है । परंतु उनमें स्वाभाविक चैतन्य का गुण नहीं माना है । आत्मा का शरीर और इंद्रियों से संयोग होता है तभी चैतन्य की उत्पत्ति होती है और उसके पूर्व ये रहते नहीं । अतएव आत्मा को भी परमाणु का प्रवर्तक या प्रेरक नहीं कहा सकता ।

ब्रह्मसूत्र में बौद्ध क्षणिकवाद के विरुद्ध भी तर्क उपस्थित किया गया है । क्षणिक-प्राप्ति में कारणत्व नहीं हो सकता । क्योंकि कार्य को उत्पन्न करने के लिए पहले कारण की उत्पत्ति होनी चाहिए और तब उस (कारण) में क्रिया होनी चाहिए । इस तरह एक क्षण से अधिक उसकी सत्ता रहनी चाहिए जो क्षणिकवाद के विरुद्ध पड़ता है । यदि क्षणिक तत्त्वों की किसी तरह गति मान भी लेते हैं तो फिर उनका संयोग नहीं बनता क्योंकि बौद्ध मतानुसार कोई तत्त्व नहीं माना गया है जो इन तत्त्वों को एक साथ मिलाकर अभीष्ट विषयों को उत्पन्न करे । चैतन्य स्वयं इस क्षणिक तत्त्वों के संयोग का परिणाम माना गया है । अतः सृष्टि पूर्ण उसकी सत्ता नहीं रहती । इस तरह अचेतन-कारणवादवाली आपत्ति यहाँ भी स्थित हो जाती है ।

बौद्ध विज्ञानवाद के विरुद्ध वेदांती मुख्यतः ये युक्तियाँ देते हैं—(१) बाह्य पदार्थों की सत्ता को अस्वीकार नहीं किया जा सकता क्योंकि वे सबको प्रत्यक्ष होते हैं । किसी घट, पट, या स्तंभ को प्रत्यक्ष करते हुए भी उसे नहीं मानना वैसा ही होगा जैसे भोजन करते समय रसास्वादन को नहीं मानना । (२) यदि साक्षात् उपलब्धि का विश्वास नहीं किया जाए तो विज्ञानों (मानसिक वों या प्रत्ययों) का भी कोई विश्वास नहीं किया जा सकता । (३) यदि यह कहा जाए कि मानसिक प्रत्यय ही भ्रम-वश बाह्य विषय के समान आभासित होते हैं तो इसका ई अर्थ नहीं निकलेगा, यदि, कोई बाह्य पदार्थ सत्य नहीं माना जाए । नहीं तो यह कहना ही प्रकार का होगा, जैसे 'देवदत्त बंध्यापुत्र के समान दिखाई देता है' (४) जब तक घट-आदि भिन्न-भिन्न प्रत्यक्ष विषयों की सत्ता नहीं मानी जाती, तब तक घटज्ञान को पटज्ञान पृथक् नहीं किया जा सकता, क्योंकि ज्ञान दोनों में ही है । (५) स्वप्न-विषय और पश्य विषयों में महान् अंतर है । स्वप्न के विषय जाग्रत् अनुभव से बाधित (खंडित)

होते हैं, परंतु प्रत्यक्ष विषय नहीं। जाग्रत् अवस्था के प्रत्यक्ष विषय तब तक अस्तित्व नहीं कहे जा सकते जब तक वे किसी प्रमाण के द्वारा वाधित (मिथ्या प्रामाणित) नहीं होंगे। इस प्रकार विज्ञानवाद अथवा शून्यवाद से जगत् की अंतोपजनक उत्पत्ति नहीं होती।

शैव, पाशुपत, कापालिक और कालामुख मतों के अनुसार जगत् वा उपादान वा पंचभूत और निमित्त कारण ईश्वर है।^१ वेदांत इस मत को नहीं मानता। ५६औं श्लोक केवल निमित्तेश्वर-वाद का खंडन तो यह है कि यह मत वेदमूलक नहीं है। केवल साधारण अनुभव भी युक्ति के आधार पर यह मत स्थापित है। ऐसी अवस्था में इसे प्रत्यक्ष अनुभव से विरोध नहीं पड़ना चाहिए। परंतु ऐसी बात नहीं है जहाँ तर्क हमारा अनुभव जाता है, ज्ञानेंद्रिय और कर्मेन्द्रिय से युक्त शरीर के द्वारा ही पंचपुरुष भौतिक तत्त्वों पर कोई व्यापार कर सकता है। पुनश्च, उसकी क्रिया किसी उद्देश्य या प्रयोजन से ही प्रेरित होती है। (यथा मुख की प्राप्ति या दुःख का निवारण)। पर ईश्वर को अशरीरी, निधिकार और पूर्ण माना गया है। ऐसी अवस्था में यह समझ में नहीं आता कि ईश्वर ने सृष्टि की तो क्यों और कैसे ?

जैसा हम पहले देख चुके हैं, वैदिक युग से ही ईश्वर के दो रूप माने गए हैं। ईश्वर संपूर्ण चराचर जगत् में व्याप्त है। परंतु उसकी सत्ता जगत् में ही सीमित नहीं है। इससे परे भी है। वह विश्वव्यापी भी है और विश्वातीत भी। ईश्वर-विचार का यह उभयात्मक रूप उपनिषदों^२ और अनुवर्ती वेदांत-साहित्य पाया जाता है। हाँ, सबों की कल्पना ठीक एक-सी नहीं है। 'ईश्वर का वस्तुमो में विद्यमान है' इस सिद्धांत को Pantheism (सर्वेश्वरवाद) कहते हैं और वेदांत मत भी सामान्यतः यही समझा जाता है। Pantheism (Pan=all; Theism=God) का शाब्दिक अर्थ है यह मत जिसके अनुसार सब कुछ ईश्वर ही है। परंतु यदि सब ईश्वर ही है तो यह विचार उठता है कि क्या ईश्वर केवल विश्व ही है अथवा उसमें अधिक। जब भेद किया जाता है तब प्रथम मत के लिए सामान्यतः Pantheism (सर्वेश्वरवाद या केवलोपादानेश्वरवाद) शब्द का व्यवहार किया जाता है और द्वितीय मत के लिए Paenentheism^३ (निमित्तोपादानेश्वरवाद) का। अतएव इस भेद का स्थापन करने के लिए और इस बात का स्मरण रखने के लिए कि वेदांत का ईश्वर केवल विश्व ही नहीं, विश्वातीत भी है, वेदांत के ईश्वरवाद को Paenentheism (निमित्तोपादानेश्वरवाद) कहना ही अधिक समीचीन जान पड़ता है।

यहाँ यह बताना आवश्यक है कि उपनिषदों और पश्चात्-कालीन वेदांत-साहित्य में 'ब्रह्म' शब्द का व्यवहार परम सत्त्व या मूल सत्ता (Ultimate Reality) के अर्थ में 'ब्रह्म' और ईश्वर किया गया है और सृष्टिकर्त्ता (Creator) के अर्थ में भी (जिस उपास्य समझा जाता है)। इस दूसरे अर्थ को जताने के लिए अग्रिम

१ इन पाँचों अवैदिक मतों का उल्लेख रामानुज-भाष्य (२।२।३५) में देखा।

२ देवाय ब्रह्मणो रूपे..... (ब० २।३।१)

३ यह शब्द जर्मन दार्शनिक (Krause) का मूला है।

र' शब्द का प्रयोग किया जाता है। पर 'ब्रह्म' और 'ईश्वर' इन दोनों नामों के व्यवहार : नहीं समझ लेना चाहिए कि कि ये दो पृथक् सत्ताएँ हैं।

वेदांतियों में इस बात को भी लेकर एक मत है कि ईश्वर के अस्तित्व का ज्ञान श्रुतियों : धार पर ही होता है, युक्ति के द्वारा नहीं। चित्त शुद्ध होने पर महात्माओं को ईश्वर : के दर्शन हो सकते हैं। परंतु प्रारंभ में ईश्वर का जो परोक्षज्ञान होता : का प्रमाण है यह शास्त्रीय वचनों के प्रमाण से ही। जिस तरह न्याय आदि : ईश्वरवादी दर्शनों में ईश्वर की सत्ता सिद्ध करने के लिए युक्तियाँ : दी हैं, उस तरह वेदांत में नहीं। वेदांत ने युक्तियों के द्वारा यही सिद्ध करने की चेष्टा : कि ईश्वर के विषय में कोई भी वैदिक मत पर्याप्त नहीं ठहरता और केवल वैदिक : रही सत्य है। वेदांत का यह मत अंधविश्वास-सा ज्ञान पड़ता है और बहुधा इसकी : प्रलोचना भी की गई है। परंतु एक बात विचारणीय है कि बहुत से पाश्चात्य दार्शनिकों : जैसे कांट, लौद्जा यगैरह ने) भी ईश्वर-विषयक प्रमाणों को अपर्याप्त समझा है। : जाने तो साफ कहा है कि जब तक हम ईश्वर में विश्वास को लेकर आगे नहीं बढ़ें तब : केवल तर्कों से कुछ सिद्ध नहीं होता। वेदांत के अनुसार भी यह प्रारंभिक विश्वास : एक जीवन या धार्मिक विचार के लिए आवश्यक है। मनुष्य अपने में अपूर्णता का : स्वरूप पूर्णता की ओर अग्रसर होना चाहता है, परंतु अज्ञान के अंधकार में भटकता : गा है। जब शास्त्र के द्वारा उसे ज्ञान का प्रकाश होता है तब ईश्वर-प्राप्ति का मार्ग : जाता है। उपनिषद् आदि शास्त्र ऋषियों के प्रत्यक्ष आध्यात्मिक अनुभूतियों का : है। मतः शंकर कहते हैं—प्रत्यक्ष श्रुतिः। इन्हीं शास्त्रीय वचनों को समझने के लिए : समाधान के द्वारा तत्त्वार्थ-निरूपण करने के लिए तर्कों की आवश्यकता होती है। : केवल विचार की एक पद्धति मात्र है जिसके प्रयोग के लिए कोई आधार चाहिए। : तर्कों द्वारा यही आधार प्राप्त होता है जिस पर हम विचार, तर्क या मनन कर : ते हैं।

वेदांती श्रुति के आधार पर ईश्वर को मान कर चलते हैं, और श्रुति के वचनों की : श्रुति और संगति के लिए तर्कों का अवलंबन करते हैं। उपनिषदों के द्वारा वे यह ज्ञान : करते हैं कि ईश्वर अनंत, सर्वज्ञ, सर्वव्यापी, सृष्टि-स्थिति और सत्य का कारण है। : के संप्रदाय अपने-अपने ढंग से ईश्वर को समझने की चेष्टा करता है।

वेदाराधन के सूत्रों का मुख्य विषय है ब्रह्म (या ईश्वर)। अतएव उसका नाम है : सूत्र। परंतु उनका अधिकारी मनुष्य ही है जो शरीरी जीव है। अतएव उन्हें 'शारीरिक' : भी कहते हैं। इस तरह वेदांत में मनुष्य को महत्त्वपूर्ण स्थान दिया गया है। मनुष्य : ज्ञान और मुक्ति के लिए ही वेदांत-दर्शन की रचना हुई है। परंतु मनुष्य का यथार्थ : रूप क्या है? उपनिषदों का कहना है कि ब्रह्म (ईश्वर) से भिन्न मनुष्य की कोई पृथक् : नहीं। शंकर और रामानुज दोनों को यह मत मान्य है। परंतु जीव ब्रह्म में ठीक : संबंध है इस विषय को लेकर दोनों में मतभेद है।

२. शंकर का अद्वैत

(१) जगत्-विचार

उपनिषदों में एक ओर सृष्टि का वर्णन किया गया है और दूसरी ओर नाना विषयात्मक संसार को मिथ्या कहा गया है। इन दोनों बातों का सामंजस्य कैसे किया जाए ? यदि सृष्टि को सत्य मानते हैं तो फिर नानात्व को कैसे अस्वीकार किया जा सकता

है ? शंकर इस समस्या का समाधान इस प्रकार करते हैं। उपनिषद जगत् का मिथ्यात्व की सामान्य विचार-धारा और दृष्टिकोण को देखते हुए सृष्टि

बातें उन्हें अनमेल सी जान पड़ती हैं। यदि ब्रह्म वस्तुतः निर्गुण और निर्विकार है तो फिर वह सृष्टिकर्ता कैसे हो सकता है ? यदि उसका कर्तृत्व सत्य है तो फिर वह निर्गुण या अविकारी कैसे ? ये दोनों बातें एक साथ नहीं हो सकतीं।

शास्त्रों में यह बात कही गई है कि ब्रह्मज्ञान हो जाने पर नानात्व दूर हो जाता है। यदि सृष्टि को सत्य मान लिया जाए, तो यह भी समझ में नहीं आ सकता। यदि जगत् सत्य तो फिर यह तिरोहित कैसे हो जाता है ? ब्रह्मज्ञान का उदय होने पर केवल मिथ्याज्ञा

(सत् में असत् की प्रतीति) नष्ट हो सकता है। जो सत् है सो कैसे नष्ट होगा ? यह शंकर को जगत् के रहस्य की एक कुंजी मिल जाती है। यदि संसार की तुलना एक स्वप्न या भ्रम से की जाए, तो उसकी सृष्टि और पीछे तत्त्वज्ञान हो जाने पर उसका वि

ये दोनों बातें समझ में आ सकती हैं। उपनिषदों में भी इसका संकेत पाया जाता है। श्रुतियों में भी कहा गया है कि एक ही इंद्रिय माया के प्रभाव से नाना रूपों में प्रकट होते हैं। बृहदारण्यक में भी यही बात कही गई है।^१ श्वेताश्वतर में भी स्पष्ट कहा गया कि ब्रह्म की माया ही प्रकृति है।^२

माया ईश्वर की शक्ति है। जिस तरह अग्नि की दाहकता अग्नि से अभिन्न है उसी तरह माया भी ईश्वर से अभिन्न है। इसी माया के द्वारा मायावी ईश्वर वैचित्र्यपूर्ण सृष्टि की अद्भुत सीमा दिखाता है।

माया और ईश्वर हैं, परंतु जो तत्त्वदर्शी हैं वे इस गायामय संसार में केवल ब्रह्म-भावात् उन्हें सत्य जान पड़ता है।

जीवन में साधारणतः किस प्रकार भ्रम होते हैं इसे यदि हम समझने की कोशिश करें तो यह देखने में आता है कि वास्तविक आधार या अधिष्ठान का ज्ञान नहीं रहने के कारण भ्रम और भविष्य भ्रम उत्पन्न होता है। जैसे, रस्ती का यथायथं ज्ञान नहीं होने पर उसमें साँप का भ्रम होता है। यदि हम रस्ती को रस्ती जानते, तो उसके विषय में भ्रम नहीं होता। परंतु केवल रस्ती का अज्ञान-भावात् ही भ्रम का कारण

१ देखिए, ऋग्वेद ६।४७।१६

२ इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते — यू० २।५।१६ (इसपर शंकर-भाष्य देखिए)।

३ मायां तु प्रकृतिं विद्यात् मायिनं तु महेश्वरम्। श्वे० ५।१० (इसपर शंकर-भाष्य देखिए)।

है। क्योंकि जैसी हासत में जिसे रस्ती का कभी ज्ञान प्राप्त नहीं हुआ सर्वदा साँप ही साँप देखा करता। जिस भ्रमिज्ञा के कारण भ्रम उत्पन्न होता है वह केवल ज्ञान का 'भावरण' ही नहीं करती, उस पर 'विशेष' भी कर देती है। भावरण का है यथार्थ स्वरूप को ढँक देना। विशेष का अर्थ है उसपर दूसरी वस्तु का आरोप कर। ये दोनों भ्रमिज्ञा या अज्ञान के कार्य हैं, जिनसे हमारे मन में भ्रम पैदा होता है।

जब कोई बाजीगर जादू का खेल दिखाकर हमें भ्रम में डाल देता है (जैसे, एक ही के को घनेक सा बनाकर दिया देता है) तब दर्शक तो भ्रम में पड़ जाते हैं परंतु स्वयं बाजीगर उस भ्रम में नहीं पड़ता। हममें वह भ्रम या भ्रमिज्ञा अज्ञान के कारण पैदा होता है जिसके कारण वस्तु का स्वरूप छिप जाता है और उसके स्थान में दूसरी वस्तु दिखाई पड़ती है। यदि कोई दर्शक

एक सिक्के का असली रूप ही देखता रहे तो जादू की छड़ी उसे भुलावे में नहीं डालेगी; यह तो हमारी दृष्टि से हुआ। जादूगर की दृष्टि से वह भ्रम केवल माया करने की वही है, जिससे उसके दर्शक भ्रम में पड़ जाते हैं, स्वयं जादूगर नहीं। इसी तरह सृष्टि की भी दो तरह से समझी जा सकती है। ईश्वर के लिए वह केवल लीला की इच्छा है। रस्वरूप उस माया से मुग्ध नहीं होता। हमलोग जो अज्ञानी हैं उसे देखकर भ्रम में पड़ते हैं और एक ब्रह्म के बदले अनेक विषय देखने लग जाते हैं। इस तरह माया हमलोगों का भ्रम का कारण है। इस अर्थ में माया को अज्ञान या भ्रमिज्ञा भी कहते हैं। इसके अर्थ हैं—जगत् के आधार, ब्रह्म का यथार्थ स्वरूप छिपा देना और उसे संसार के रूप में भासित करना। इस विशेष-शक्ति के कारण माया को भावरूप अज्ञान कहते हैं। का आरंभ कभी किसी काल में हुआ, ऐसा नहीं कहा जा सकता, अतः माया को अनादि कहें। जो इने-गिने ब्रह्मज्ञानी संसार की भूलभुलैया में नहीं पड़ जगत् को ब्रह्ममय है उनके लिए न कोई भ्रम है न माया। उनके लिए ईश्वर भी मायावी नहीं।

रामानुज श्वेताश्वतर का अनुसरण करते हुए माया का भी उल्लेख करते हैं, परंतु से वह ईश्वर की वास्तविक सृष्टि करने की शक्ति को समझते हैं अथवा ब्रह्म में अवस्थित नित्य अचेतन तत्त्व को। शंकर भी माया को ब्रह्म की शक्ति के मत में समझते हैं। परंतु उनके अनुसार यह शक्ति ब्रह्म का नित्य स्वरूप नहीं (जैसा रामानुज मानते हैं), परंतु एक इच्छा-मात्र है जिसको वे चाहें तो परित्याग कर सकते हैं। जो ज्ञानी हैं और संसार-विमरीचिका के फेर में नहीं पड़ते उन्हें ईश्वर को मायावी समझने का कोई प्रयोजन नहीं। शक्तिरूप में माया ब्रह्म से भिन्न पदार्थ नहीं है। शक्ति ब्रह्म से उसी तरह भिन्न और अलग है जैसे दाहकता अग्नि से और संकल्प मन से। जब शंकर प्रकृति को माया कहते हैं उनका अर्थ यही होता है कि यह रचनात्मिका शक्ति या माया ही उन लोगों के लिए प्रकृति (आदि या मूल कारण) है जो इसे (संसार को) देख रहे हैं। अतएव और रामानुज का भेद संक्षेप में यह है। रामानुज के अनुसार ब्रह्म में अवस्थित शक्ति

देखिए, ब्रह्मसूत्र-२।१।६. पर शंकर-भाष्य।

तत्त्व में (और इसलिए ब्रह्म में भी) वास्तविक परिवर्तन होता है। शंकर का मत है कि ब्रह्म में कोई वास्तविक परिवर्तन नहीं होता।

किसी द्रव्य के विकार का आभास (जैसे रस्सी का साँप के रूप में दिखाई पड़ना) विवर्त कहलाता है, और वास्तविक विकार (जैसे दूध का दही बन जाना) परिणाम।

अतएव शंकर का उपर्युक्त मत विवर्तवाद कहलाता है। इसे परिणाम और विपरीत सांख्य का मत (अर्थात् प्रकृति वस्तुतः बदल कर जगत् के रूप में परिणत हो जाती है) परिणामवाद कहलाता है।

रामानुज का मत भी एक तरह का परिणामवाद है, क्योंकि वे मानते हैं कि ब्रह्म का अर्चित अंश ही संसार के रूप में परिणत होता है। विवर्तवाद और परिणामवाद दोनों इस बात में सहमत हैं कि कार्य पहले ही से अपने उत्पादन कारण में विद्यमान रहता है। अतएव दोनों ही सत्कार्यवाद (अर्थात् कार्य पहले ही से अपने उत्पादन कारण में सत् या विद्यमान था वह कुछ नई वस्तु नहीं है, इस मत) के पक्ष में होते हैं।

जहाँ जो वस्तु नहीं है उसे वहाँ कल्पित करना अध्यास कहलाता है। वर्तमान मनुष्य विज्ञान (Psychology) की भाषा में इसे एक तरह का बहिर्प्रेष अध्यास (Projection) कहेंगे। जहाँ-जहाँ धात प्रत्यय (Illusion) होता है वहाँ-वहाँ ऐसा अध्यास (Projection) होता है। जिस तरह रज्जु में तपं प्राप्यस्त हो जाता है उसी तरह ब्रह्म में जगत् प्राप्यस्त हो जाता है।

उपनिषदों में जो सृष्टि का वर्णन आता है वह इस अर्थ में कि ब्रह्म की माया में भ्रम बन जाता है। शंकर इसे मानते हैं कि माया को कहीं-कहीं अव्यक्त या प्रकृति भी कहा गया है जो सत्त्व, रज और तम इन तीनों गुणों से युक्त है। परंतु इसे सांख्य की प्रकृति नहीं समझ लेना जो स्वतंत्र मानी जाती है। वेदांत की प्रकृति ईश्वर की माया है और उन्हीं पर मदा आश्रित है।

उपनिषदों की तरह वेदांत-ग्रंथों में भी इस बात को लेकर मतभेद गहरी है कि ब्रह्म की माया से किस प्रकार और किस क्रम से जगत् के विषयों का आविर्भाव हुआ है। सर्वप्रचलित मत यह है कि आत्मा या ब्रह्म ने पहले पाँच सूक्ष्म भूतों का पंधीकरण इस क्रम से आविर्भाव होता है—आकाश, वायु, अग्नि, जल और पृथ्वी। इन पाँचों का पुनः पाँच प्रकार से संयोग होता है जिससे पंच सूक्ष्म भूतों की उत्पत्ति होती है। जब पाँच सूक्ष्म भूतों का संयोग इस अनुपात में होता है कि आधे में आकाश तत्त्व और बाकी आधे में शेष चारों तत्त्व रहेंगे? (अर्थात्

१ विवर्तवादस्य हि पूर्वभूमिः

वेदान्तवादे परिणामवादः।

व्यवस्थितोऽस्मिन् परिणामवादे

स्वयं समायाति विवर्तवादः ॥

— गणेश चारीरिक २।६१

२ देखिए, ब्रह्मसूत्र १।४।३ और ब्रह्मसूत्र ४।२४।११ पर शंकर-भाष्य।

वायु + $\frac{1}{2}$ वायु + $\frac{1}{2}$ अग्नि + $\frac{1}{2}$ जल + $\frac{1}{2}$ पृथ्वी) तब स्थूल आकाश का प्रादुर्भाव है। इसी तरह शेष चारों स्थूल भूत भी उत्पन्न होते हैं। जैसे स्थूल वायु-भूत की उत्पत्ति में सूक्ष्मभूतों का संयोग इस प्रकार होता है— $\frac{1}{2}$ वायु + $\frac{1}{2}$ आकाश + $\frac{1}{2}$ अग्नि + $\frac{1}{2}$ जल + $\frac{1}{2}$ पृथ्वी)। इस क्रिया को 'पंचीकरण' कहते हैं।

मनुष्य का सूक्ष्म शरीर भूतों से बना है और स्थूल-शरीर (तथा अन्योन्य सांसारिक सब) स्थूल भूतों से (जो पाँच सूक्ष्म तत्त्वों के संयोग से बनते हैं)। शंकर-सृष्टि के क्रम को मानते हैं। परंतु वे इस समस्त प्रक्रिया को विवर्तन या अभ्यास मानते हैं।

शंकर के इस विवर्तनवाद में कई गुण हैं। एक तो यह कि शास्त्रीय वचनों की संगत गलियाँ इस मत में हो जाती हैं। दूसरे, सृष्टि का अधिक युक्ति-संगत कारण यह बतलाता है। यदि ऐसा माना जाए कि ईश्वर सृष्टिकर्त्ता है और अचेतन प्रकृति जैसी किसी अन्य वस्तु को लेकर जगत् की रचना करते हैं, तब विशेषता ईश्वर के अतिरिक्त उस दूसरी वस्तु की सत्ता भी माननी पड़ती है और इस तरह ईश्वर ही एकमात्र सर्वव्यापी सत्ता नहीं रह जाते।

उनकी असीमता नष्ट हो जाती है। परंतु यदि उनको प्रकृति को सत्य भी मानते और ईश्वर में प्राथित भी, और इस संसार को उसका वास्तविक परिणाम मानते हैं तो एक दुविधा उत्पन्न हो जाती है। प्रकृति या तो ईश्वर का एक अंग मात्र है अथवा संपूर्ण ईश्वर से अभिन्न है। यदि पहला विकल्प मान लिया जाए (जैसा रामानुज मानते हैं) तो यह आपत्ति आ जाती है कि ईश्वर भी भौतिक द्रव्यों की तरह सावयव है और अतएव उन्हीं की तरह विनाश-सिद्ध हो जाता है। यदि दूसरा विकल्प (अर्थात् प्रकृति संपूर्ण ईश्वर से अभिन्न है) माना जाए तो यह बाधा उत्पन्न होती है कि तब प्राकृतिक विकास का अर्थ हो जाता है संपूर्ण ईश्वर का जगत् के रूप में परिणत हो जाना। वंसी अवस्था में यह मानना पड़ेगा कि सृष्टि होने के उपरांत कोई ईश्वर नहीं रहता। यदि ईश्वर में सचमुच विकार होता है तो वह विकार चाहे आंशिक हो या पूर्ण, ईश्वर का किसी हालत में नित्य निर्विकार नहीं कहा जा सकता। और, तब वह ईश्वर कहलाने के योग्य नहीं रहता। विवर्तनवाद को मान लेने पर ये कठिनाइयाँ दूर हो जाती हैं। क्योंकि विकार आभास मात्र है, वास्तविक विवर्तन नहीं है।

इन कठिनाइयों का अनुभव रामानुज ने भी किया है। परंतु उनका विचार है कि सृष्टि का रहस्य मानव-बुद्धि के परे है और शास्त्रों में जो सृष्टि का वर्णन दिया गया है, वही हमें मान्य होना चाहिए। रही कठिनाइयों की बात। सो एक बार जब हम ईश्वर को सर्वशक्तिमान, सर्वज्ञ और विचित्र-सृष्टिकारी मान लेते हैं तो उनके लिए कुछ भी असंभव नहीं रह जाता है। शंकर भी यह मानते हैं कि बिना श्रुति की सहायता से, केवल तर्कों के सहारे, सृष्टि का रहस्य ज्ञात नहीं हो सकता। परंतु वे कहते हैं कि स्वयं श्रुतियों में ही

१ देखिए, ब्रह्मसूत्र २।१।२६।२८

२ देखिए, श्रीभाष्य २।२।२६-२८ और १।१।३

३ देखिए, शंकर-भाष्य २।१।२७

एक से अनेक आभासित होता नतलाया गया है। आस्त-ज्ञान के अनुसार हम अपनी तर्क-बुद्धि का सहारा लेकर अपने जीवन के साधारण धर्म के अनुभवों में इस गूढ़-वृत्ति-वृत्ति-माया के रहस्य को यथासंभव समझने का प्रयत्न कर सकते हैं।

(क) विवर्तवाद की समर्थक युक्तियाँ

विवर्तवाद के पक्ष में शंकर की युक्तियाँ, और उनका माया, अविद्या तथा अज्ञान-विषयक सिद्धांत—ये सब अद्वैतवाद के विषयक अपरोक्ष अनुभूति में विश्व-जगत् का वास्तविक रूप समझना के बहुत अधिक मूल्यवान् समझों ग्रंथ लिखे हैं (जैसे, तत्त्वप्रदीपिका या चित्सुखी, अद्वैतसिद्धि, पंढरगढ़पाषाण) उनमें ऐसी-ऐसी सूक्ष्म और चमत्कृत युक्तियाँ हैं जिनकी गहराई को पाश्चात्य दर्शन के गंभीर ग्रंथ भी शायद ही पा सकते हैं। वेदांत का मूल है श्रुति या अपरोक्ष अनुभूति। तथापि बहुधा वात को नहीं भूलता कि जब तक मनुष्य की तर्क-बुद्धि संतुष्ट नहीं होती और सहज अनुभव के आधार पर युक्ति द्वारा उसे कोई बात समझ में नहीं आ जाती तब उच्चतम अपरोक्ष अनुभूति को भी वह नहीं मान सकता। वेदांत के विद्यार्थी को अद्वैतवाद के इस स्वरूप का दिग्दर्शन कराने के लिए नीचे यह दिग्राप्या जाता है कि शंकर नामक अनुभव को तर्क की कसौटी पर कसकर किस तरह अपने मत की स्थापना करते हैं—

(१) किसी कार्य और उसके उपादान कारण में क्या संबंध है, यदि हमारी सूक्ष्म विवेचना की जाए तो ज्ञात होता है कि कार्य कारण से भिन्न वस्तु नहीं है। मिट्टी का बर्तन मिट्टी के भलावे और कुछ नहीं। सोने का गहना सोना मात्र है। सत्कारणवाद पुनः कार्य अपने उपादान-कारण से अविच्छेद्य है। उसके बिना कार्य नहीं रह सकता। हम मिट्टी से बर्तन को पुष्पक नहीं कर सकते न सोने से गहने को भलग कर सकते हैं। अतएव ऐसा समझना गलत है कि कार्य एक भूत चीज है जो पहले नहीं थी और अब हुई है। तत्पक्षः वह सर्वदा अपने उपादान कारण से विद्यमान थी। वस्तुतः हम अभायपदार्थ से उत्पन्न होने की (असत् से सत् होने की) कल्पना भी नहीं कर सकते। द्रव्य का केवल रूपांतर होना (एक रूप से दूसरे रूप में आना) हम सोच सकते हैं। यदि असत् से सत् की उत्पत्ति संभव होती तो जालू से भी तेल निकल सकता, न कि केवल तिल आदि वस्तुओं से। निमित्त-कारण (जैसे तेली, या कुम्हार या सोनार) की क्रिया से किसी नए द्रव्य की उत्पत्ति नहीं होती, केवल उस द्रव्य के निहित रूप की अभिव्यक्ति मात्र हो जाती है। अतएव कार्य को कारण से अनन्य और उनमें पूर्ण विद्यमान जानना चाहिए।^१ कार्य कारण की ही अवस्थामात्र है।^२

१ देखिए ब्रह्म-सूत्र २।१.१४-२०, छांदोग्य ६।२, तै० २।६, सू० १।२।१, गीता २।१६ पर शंकर-भाष्य।

२ कारणस्य एव संस्थानमात्रं कार्यम्।

—श्र० सू० २।२।१७ पर शंकर-भाष्य।

इन मुनितियों के आधार पर शंकराचार्य सत्कार्यवाद का अवलंबन करते हैं। सांख्य तीसरी मत का अनुयायी है। परंतु शंकर का कहना है कि सांख्य सत्कार्यवाद का पूरा तत्त्व नहीं समझ पाता। क्योंकि सांख्य का मत है कि यद्यपि कार्य परिणामवाद का अपने उपादान कारण में विद्यमान रहता है तथापि उपादान में वास्तविक विकार का परिणाम होता है, क्योंकि वह नया रूप धारण करता है। इसका अर्थ यह है कि जो आकार-असत् या वह सत् होता है। इस तरह सत्कार्यवाद का सिद्धांत टूट जाता है। यदि इस सिद्धांत (सत्कार्यवाद) का आधार पक्का है तो हमें उसको सर्वथा मानने को भी तैयार रहना चाहिए और तीसरे मत का अवलंबन नहीं करना चाहिए जिससे यह सिद्धांत भंग हो जाए।

यहाँ यह प्रश्न उठ सकता है कि कार्य में जो एक नया आकार होता है, इस प्रत्यक्ष तत्त्व को कैसे अस्वीकार किया जाए। शंकर प्रत्यक्ष को अस्वीकार नहीं करते, केवल उसका कार्य तत्त्व क्या है, उसीका अनुसंधान करते हैं। क्या सांख्य का यह समझना ठीक है कि आकार का परिवर्तन वास्तविक परिवर्तन है? यह तब ठीक होता जब आकारकी अपनी रचना सत्ता होती। परंतु सूक्ष्म विवेचना करने से ज्ञात होता है कि आकार द्रव्य या उपादान की एक अवस्था मात्र है जो उस (द्रव्य) से अविच्छेद्य है। उसको आकार परिवर्तन पृथक् अस्तित्व की कल्पना भी नहीं की जा सकती। आकार की वास्तविक विकार जो कुछ सत्ता है वह द्रव्य या वस्तु ही को लेकर। अतएव आकार या आकृति के परिवर्तन को देखकर उसे वास्तविक परिवर्तन समझना ठीक नहीं। इसके विपरीत, यह देखने में आता है कि आकारिक परिवर्तन होने पर भी कोई वस्तु वही कही जाती है। जैसे, देवदत्त सोते, उठते या बैठते हैं भी देवदत्त ही कहा जाता है। यदि आकार-परिवर्तन का अर्थ वास्तविक विकार होता तब यह बात कैसे होती? *

इसके अतिरिक्त यदि आकार या और किसी गुण की द्रव्य से पृथक् सत्ता मान ली जाए तो फिर गुण में और द्रव्य में कैसे संबंध होता है, यह समझ में नहीं आ सकता। क्योंकि दो पृथक् सत्ताओं में बिना किसी वस्तु की सहायता से संबंध स्थापित आकार से द्रव्य नहीं हो सकता। अब यदि हम इस तीसरी वस्तु की कल्पना करते हैं तो उसका पहली और दूसरी वस्तु से संबंध जोड़ने के लिए चौथी और पाँचवीं वस्तुओं की भी कल्पना करनी पड़ेगी। फिर उन चौथी और पाँचवीं का अपनी-अपनी अपेक्षित वस्तुओं से संबंध जोड़ने के लिए भी उसी प्रकार अन्य संबंधों की कल्पना करनी पड़ेगी। इस तरह अनवस्थादोष का प्रसंग आ जाएगा। अतएव गुण और द्रव्य में उस तरह की संबंध-कल्पना करने से हम पार नहीं पा सकते। अंत में यह कहिए कि गुण और उसके द्रव्य में पार्यवय की कल्पना करना अयुक्तिसंगत है। आकार द्रव्य से भिन्न सत्ता नहीं है। अतएव यदि द्रव्य वही कायम रहे तो केवल आकार-परिवर्तन को वास्तविक परिवर्तन नहीं कहा जा सकता।

हम देख चुके हैं कि कोई कार्य उत्पन्न होता है, तब द्रव्य में विकार नहीं आता। वास्तविक कार्य का संबंध वास्तविक परिवर्तन सूचित नहीं करता। और जो परिवर्तन होता है वह कारण के ही द्वारा। अतएव वस्तु का विकार नहीं होता। इसा विवर्तवाद अर्थ यह है कि यद्यपि हम विकारों को देखते हैं तथापि यदि उन्हें सत्य नहीं मान सकती। अतएव उनका जो प्रत्यक्ष होता है उसे प्रत्यक्षाभास ही समझना चाहिए। हमें आकाश नील दीप पड़ा है, सूर्य में गति दिखलाई पड़ती है, परंतु हम इन सब बातों को सत्य नहीं मानते, क्योंकि वे युक्ति के द्वारा असत्य प्रमाणित हो जाती हैं। ऐसी प्रत्यक्षा किंतु असत्य घटना को सामान्य कहते हैं, जो वास्तविक सत्ता नहीं है। इसलिए सभी विचारों को आभास-भाव समझना चाहिए, वास्तविक सत्य नहीं। इस तरह हम केवल युक्ति द्वारा भी विवर्तवाद पर पहुँच जा सकते हैं।^१ इसके अनुसार हम जो परिवर्तन देखते हैं वह केवल मानसिक आरोप का विशेष मात्र है। इसी को शंकर 'अध्यास' कहते हैं। इस तरह की मिथ्या कल्पना का कारण अविद्या है जो हमें भ्रम में डाल देती है और असत् में सत् का आभास कराती है। इसी शंकर भ्रान्त, अविद्या या माया कहते हैं। इसी कारण संसार की प्रतीति होती है।

(२) यहाँ यह प्रश्न उठ सकता है कि यदि यह परिवर्तनशील संसार आभास-भाव है तो वह कौन-सी वस्तु या पदार्थ है जो मिश्र-भिन्न विषयों के रूप में हमें आभासित होती है। सामान्यतः हम उसीको द्रव्य कहते हैं जो कुछ गुणों का आश्रय होता है। मूल तत्त्व या सत्ता इस अर्थ में घट या पट द्रव्य है। परंतु हम देख देख चुके हैं कि पट में पृथक् उसके रूप आदि गुणों की सत्ता नहीं होती और घट की सत्ता उसके उपादान कारण (मृत्तिका) से मिश्र नहीं होती। यहाँ मृत्तिका ही सत्य या वास्तविक द्रव्य है और घट उसका एक रूप या आकार मात्र है। परंतु मृत्तिका स्वयं विकार को प्राप्त होनेवाली वस्तु है। और उसका मृत्तिका-भाव नष्ट हो जा सकता है। अतएव इसे भी यथार्थ परंतु या परमाण्व नहीं कह सकते।^२ यह पट की अपेक्षा अधिक स्थायी वस्तु है पर यह भी निजी पद द्रव्य का एक रूप मात्र है जो द्रव्य उस मृत्तिका के सभी विकारों में विद्यमान रहता है, जो मृत्तिका के आधार-भूत कारण में भी वर्तमान रहता है और मृत्तिका का नाश हो जाने पर उसके परिणाम रूप द्रव्यांतर में भी। इस तरह यदि सभी 'द्रव्य' नामधारी पदार्थ विकारी हैं तो वास्तविक द्रव्य वह जो सभी विषयों में एक-सा बना रहता है।^३ हम देखते हैं कि

१ सतत्वतोऽन्यथा प्रया विकार इत्युदीरितः ।

अतत्वतोऽन्यथा प्रया विवर्त इत्युदाहृतः ॥

—वेदांतसार ।

२ वर्तमान भौतिकविज्ञान (Physics) भी कहता है कि रसायन शास्त्र (Chemistry) दिवहें मूल-भूत (Element), कहता है कि वे भी वस्तुतः परिवर्तनीय नहीं हैं। Electron और Proton के संयोग-विशेष बने होने के कारण उनका भी गुणों वस्तुओं में रूपांतर हो सकता है।

३ एकस्वेन हि अवस्थितो योऽर्थः सः परमार्थः—शंकर-भाष्य २।१।११

सत्ता' (Existence)—सभी विषयों में सामान्य है। प्रत्येक विषय में—चाहे उसका स्व कुछ भी हो—'सत्ता' देखते में आती है। अतएव इसकी सत्ता को विषय-संसार मूल-द्रव्य या उपादान कारण समझना चाहिए।

जब हम अपनी परिवर्त्तनशील मनोवृत्तियों पर ध्यान देते हैं तब वहाँ भी देखते हैं कि प्रत्येक भाव या विचार का विषय चाहे जो कुछ हो, उसमें सत्ता तो अवश्य ही रहती है। आत्मिक विचार का विषय सत्य नहीं होता, तो भी वह विचार अवगति (Idea) के रूप में अवश्य ही सत् (Existent) है।^१ गुपुप्तावस्था या मूर्च्छावस्था निर्विषयक होने पर भी सत् होती है।^२ इस तरह सत्ता एक अग्र्यविचारी वस्तु है जो बाह्य और आभ्यन्तरिक सभी अवस्थाओं में अनुगत रहती है।^३ अतएव इसी सत्ता को मूल-द्रव्य या उपादान कारण मानना चाहिए। सभी बाह्य विषय या आभ्यन्तरिक वृत्तियाँ इसी सत्ता के नाना रूप हैं।

इस तरह हम देखते हैं कि शुद्ध सत्ता जो समस्त संसार का मूल कारण है नाना रूपों में प्रकट होने पर भी स्वयं निराकार है, भिन्न-भिन्न भागों में होने पर भी यथार्थतः निरवयव है, सान्त विषयों में भासमान होने पर भी वस्तुतः अनंत है। शंकर इस अनंत, निर्विशेष सत्ता को ही संसार का मूल तत्त्व या उपादान कहते हैं। वह इसी सत्ता को 'ब्रह्म' कहते हैं।

(३) इस ब्रह्म को चेतना सत्ता माना जाए या अचेतन? साधारणतः हम बाह्य विषयों को अचेतन और अपने मन की आभ्यन्तरिक वृत्तियों को चेतना समझते हैं। परंतु चेतन्य की कसौटी क्या है? मन की वृत्ति को हम चेतन्य कहते हैं क्योंकि उनका अस्तित्व स्वयं प्रकाश है। परंतु जब हम बाह्य संसार को देखते हैं तो उसका अस्तित्व भी स्वयं अपने को प्रकाशित करता है।

यह 'भाति' या प्रकाश की शक्ति बाह्य और आभ्यन्तरिक दोनों पदार्थों में पाई जाती है। अतएव यह कहा जा सकता है कि इन दोनों पदार्थों में जो अनुगत सामान्य स्व-सत्ता है वह स्वयं प्रकाशक है अर्थात् उसमें अपने को प्रकट करने का स्वाभाविक गुण है। अतएव ब्रह्म को स्वयं प्रकाश चेतन्य-स्वरूप मानना अधिक समीचीन है। सूक्ष्मतया विचार करने से विदित हो जाएगा कि प्रकाश या भान ही सत् पदार्थ को असत् से पृथक् करता है। जो असत् है (जैसे बंध्यापुत्र) वह क्षण भर के लिए भी अपने को प्रकट नहीं कर सकता।

यहाँ दो आपत्तियाँ की जा सकती हैं। एक तो यह कि कुछ सत् पदार्थ भी दिखाई नहीं देते और दूसरी यह कि असत् पदार्थ भी (जिनका अस्तित्व नहीं है) दिखाई देते हैं (जैसे वज्र या मृगमरीचिका आदि भ्रमों में)। प्रथम आक्षेप का यह उत्तर है कि सत् पदार्थों में अप्रत्यक्ष या अप्रकाश का कारण है प्रकाश के मार्ग में बाधा। (जैसे सूर्य स्वयं प्रकाश

१. देखिए, ब्रह्मसूत्र २।१।१४ पर शंकर-भाष्य।

२. देखिए, छांदोग्य ६।२।१ पर शंकर-भाष्य।

३. इससे मिलते-जुलते मत के लिए Mc Taggart The Nature of Existence देखिए।

होते हुए भी वादलों के कारण छिप जाता है, अथवा स्मृति में बाधा उपस्थित होने पर को
अनुभूत विषय भी प्रकाशित नहीं होता) ।^१ दूसरे आलोचक का उत्तर यह है कि भ्रम-
अधिष्ठान में भी कोई सत्ता अवश्य रहती है और उसीका हमें आभास होता है । इस बात
सत्ता का अर्थ है स्वयं-प्रकाशकता अथवा चैतन्य ।

(४) इस सिद्धांत की पुष्टि एक दूसरी दृष्टि से भी होती है । जहाँ-वहाँ सत्ता
प्रकाश होता है वहाँ-वहाँ तद्विषयक बुद्धि भी विद्यमान रहती है । जैसे, एक बाण में
‘मूर्त्तिका’ (मिट्टी) भी मृदबुद्धि (‘यह मिट्टी है’ ऐसी बुद्धि) के रूप
शुद्ध सत्ता प्रकाशित होती है । जब हम इस मूर्त्तिका को घट के रूप में प्रति
का स्वरूप देखते हैं तब हमारी मृदबुद्धि घटबुद्धि (‘यह घट है’ ऐसी बुद्धि)
बदल जाती है ।^२ काल्पनिक विषय उस विषय की बुद्धि मात्र
भ्रम का विषय भी केवल तद्विषयकबुद्धि मात्र है । इस प्रकार हम देखते हैं कि जहाँ
प्रकार की सत्ता रहती है वहाँ बुद्धि भी अवश्य ही विद्यमान रहती है ।

इस तरह अनेक युक्तियों से शंकर श्रुति के इस वाक्य का मंडन करते हैं कि सत्ता
का आधार ब्रह्म है जो शुद्ध सत्ता एवं चैतन्य-स्वरूप है और स्वतः निर्विकार होते हुए
अपने को नाना रूपों में प्रकट करता है ।

ब्रह्म (सत्ता या चैतन्य) हमारी सभी अनुभूतियों में या सभी भावमान वस्तुओं
वर्तमान है । किंतु उसके रूप नाना होते हैं । और, एक प्रकार की प्रतीति (जैसे सत्ता
या भ्रम) दूसरे प्रकार की प्रतीति (जैसे आपत्त अवस्था के बाधक
शुद्ध सत्ता या अनुभव) से कट जाता है । जो प्रतीति बाधित (या घटित) हो
ब्रह्म बाधित है वह कम सत्य मानी जाती है और जिस प्रतीति को द्वारा वह बाध
होती है वह अधिक सत्य । परंतु इन सब बाध्य-बाधक प्रतीतियों
रहते हुए भी शुद्ध सत्ता या चैतन्य बाधित नहीं होता । जब हम रज्जु में आभासित सर्प
असत्य समझते हैं तब केवल सर्पाकार सत्ता का निषेध करते हैं, सत्ता-मात्र का नहीं ।^३
तब जब हम स्वप्न के विषय को मिथ्या समझते हैं तब भी हम उस अनुभूति या अवस्था
सत्ता को मानते हैं । और जब हम ऐसे देश-काल की कल्पना करते हैं
भी कम-से-कम उस देश-काल की सत्ता तो मानते ही हैं । इस तरह
रूप में) प्रत्येक विचार में व्याप्त है । अतः सत्ता के अभाव या निषेध का
जा सकती है । यह सर्वव्यापी शुद्ध सत्ता अथवा चैतन्य (सत्त्वित्) ही एवमात्मा वा
जिसके बाधित (घटित) होने की कल्पना भी नहीं की जा सकती । अतएव शंकर
पारमार्थिक सत्ता कहते हैं । इस तरह वह श्रुति द्वारा सत्ता का यह सारा विवरण
है—जो प्रत्येक देश, काल और अवस्था में सत्ता बाधित रहे ।^४

१ देखिए, सू० १।२।१ पर शंकर-भाष्य

२ देखिए, छा० ६।२।२ पर शंकर-भाष्य

३ यद्यपि स्वप्न-सर्प-आवस्था में सर्वसंदेहनाशनाशितार्थमनुभूत तथापि तदवस्था में शंकर
फलम्, प्रविष्टदृष्ट्यापि अबाध्यमानावात् ।—शंकर-भाष्य २।१।१६

किसी विशिष्ट रूप की सत्ता (जिसकी हमें प्रतीति होती है) के विषय में यह निश्चयपूर्वक नहीं कहा जा सकता कि भविष्य में वह किसी दूसरी प्रतीति से बाधित नहीं हो जाएगी। उसके बाधित होने की संभावना बराबर बनी रहती है। यह भी एक कारण है जिससे शंकर कहते हैं कि ऐसा विषय (अथवा संसार जो इन समस्त विषयों का समूह है) अबाध्य या अप्रयत्नीय सत्ता का पद नहीं प्राप्त कर सकता। उपर्युक्त कारणों वहुवहुधा यों लक्षण करते हैं कि जिसकी वृत्ति सभी वस्तुओं में रहे वह सत् और जिसकी वृत्ति सभी वस्तुओं में नहीं रहे वह असत् है। अर्थात् अनुवृत्ति सत् का लक्षण है और अव्यभिचार असत् का।^१

इस तर्कशैली को ध्यान में रखते हुए हम अद्वैतवाद को इस पहेली को समझ सकते हैं कि घट और पट जो एक दूसरे से पूषक् हैं एक दूसरे की सत्ता को बाधित और खंडित करते हैं। शंकर की सृष्टि में वो तरह से विरोध है, प्रत्यक्ष और संभावित। प्रत्यक्ष और संभावित विरोध सर्पाकार सत्ता की प्रतीति उससे अधिक प्रबल रज्ज्वाकार (रस्ती के आकार की) सत्ता की प्रतीति से कट जाती है। यहाँ एक वास्तविक प्रतीति दूसरी वास्तविक प्रतीति से खंडित हो जाती है। यह प्रत्यक्ष विरोध है। सामान्यतः इसीको असत्यता का चिह्न समझा जाता है। शंकर भी इसे मानते हैं। परंतु कुछ पार्श्वतः दार्शनिकों (जैसे जैनो, कांट, ग्रेडले आदि) की तरह वे भी और एक प्रकार का विरोध मानते हैं। यह वहाँ होता है जहाँ कोई वास्तविक प्रतीति विचार के द्वारा बाधित हो जाती है अथवा एक विचार दूसरे विचार से बाधित हो जाता है। हम पहले तो देख चुके हैं कि शंकर विचार या परिवर्तन को (जिसकी प्रत्यक्ष प्रतीति होती है) असत्य मानते हैं, क्योंकि यह युक्ति द्वारा बाधित हो जाता है। इसी तरह वे यह दिखलाते हैं कि घटि घट की प्रतीति से पट की प्रतीति बाधित नहीं होती तथापि घट और पट दोनों सत्ता के यथायं रूप से विरुद्ध पड़ते हैं। शुद्ध सत्ता वह है जो न केवल प्रत्यक्ष द्वारा अबाध्य है किंतु अनुमान या युक्ति से भी अबाध्य है, क्योंकि उसका खंडन कल्पनातीत है। घट, पट आदि सविशेष प्रतीतियों में यह बात नहीं है। बल्कि सत्ता की भिन्न-भिन्न रूपों में प्रतीति होती है। इसी बात से इस संभावना का मार्ग खुल जाता है कि जिसकी एक रूप में प्रतीति हो रही है उसकी वाद में दूसरे रूप में प्रतीति हो सकती है (जैसे अभी आप के रूप में जिसकी प्रतीति हो रही है उसकी रस्ती के रूप में प्रतीति हो सकती है)। प्रत्यक्ष अनुभव में परिवर्तन की यह आशंका और फलस्वरूप बाधित होने की संभावना प्रत्येक वस्तु की सत्ता को शंकाग्रस्त कर देती है। हमें इस बात का पूर्ण निश्चय नहीं हो सकता कि अभी जिसे इस घट के रूप में देख रहे हैं, वह कभी ध्वंस रूप में नहीं दिखाई देगा। इस तरह घट-पट आदि भिन्न-भिन्न आकार की सत्ताएँ एक दूसरे से टकराती हैं जिससे किसी की सत्ता असंदिग्ध नहीं मानी जा सकती। यदि यहाँ विशेषाकार की सत्ता नहीं लेकर केवल शुद्ध सत्ता का ग्रहण किया जाए तो कोई विरोध उपस्थित होने की

संभावना नहीं रह जाती। ऐसी अवस्था में वस्तु मात्र की सत्ता प्रमादित रहती है। विशेषों का विशेषत्व ही उसकी अकाट्य सत्यता का बाधक हो जाता है। निषिद्धों का संदेह और बाधाओं से परे है।

(५) संसार के परिवर्तनशील विशेष विषयों की सत्ता की परीक्षा करते हुए तब उनका दुहरा रूप देखते हैं। वे विषय शुद्ध सत् नहीं बहे जा सकते क्योंकि वे विविक्त विकारणीय हैं। किंतु वे बंध्यापुत्र के समान सर्वथा भगत् अपरोक्ष अनिवर्चनीय तुच्छ भी नहीं कहे जा सकते, क्योंकि उनमें भी सत्ता है जो उनके सत् में आभासित हो रही है। इस कारण वे न तो सत् कहे जा सकते हैं न असत्। वे अनिवर्चनीय हैं। यह समस्त विषय-भंगार और उसकी जननी माना अविद्या भी सत् असत् से विलक्षण, अनिवर्चनीय है।

(ख) भ्रम-विचार

शंकर जगत् की भाषा या भ्रम समझते हैं अतएव उन्होंने (और उनके अनुयायियों भी) भ्रम की विषय विवेचना की है, विशेषतः इसलिये कि अन्याय्य संप्रदायों के भ्रम-विचार मत अद्वैतवाद के प्रतिकूल पड़ते हैं। मीमांसक-मण तो प्रत्यक्ष में भ्रम की संभावना मानते ही नहीं। कुछ पाश्चात्य वस्तुवादी दार्शनिकों तरह उनका कहना है कि सभी ज्ञान प्रमादित है, कहीं भ्रम नहीं है। यदि यह विचार ठीक माना जाए तो अद्वैत की सिद्धि नहीं होगी। अतएव अद्वैतवादी इस मत की आलोचना करते हैं। मीमांसकों का कहना है कि विवेक भ्रम कहते हैं (जैसे रज्जु में सर्प का भ्रम) यह दो यथार्थ ज्ञानों का मिश्रण है। यह ज्ञान और स्मृतिज्ञान का सम्मिश्रण और इन दोनों के भेदज्ञान का अभाव (भेदाग्रह) है। इस विरुद्ध अद्वैतवादियों की ये मुख्यतः युक्तियाँ हैं। 'यह साँप है' ऐसा अमात्मक विचार नहीं करता है कि यहाँ एक ही ज्ञान है। यह सत्य ही सत्यता है कि 'यह' पदवाच्य वस्तु के प्रत्यक्ष से पूर्वानुभूत गति की स्मृति जग जाती है, परंतु यदि वह स्मृति इस प्रत्यक्ष के साथ मिलकर एक ज्ञान नहीं बन जाती (अर्थात् प्रत्यक्ष ज्ञान विचार होता है) (१) 'मैं इसे देखता हूँ' (२) 'यह है' और (३) 'यह साँप या।' इसके विचार पदवाच्य प्रत्यक्ष का विशेष (Predicate) है। अतएव 'यह' (प्रत्यक्ष वस्तु) तो प्रमाण माना गया है। यहाँ केवल भेदज्ञान का अभाव मात्र नहीं है, परंतु प्रत्यक्ष स्मृति पदार्थों की साक्षात्कल्पना भी है। यदि ऐसा साक्षात्कल्पना (अर्थात् यह विचार कि 'यह वस्तु साँप है') नहीं रहना तो हम उस वस्तु से डरकर भागने लेंगे। भ्रम के अभाव भ्रम की अवधारणा नहीं किया जा सकता।

प्रत्यक्ष ज्ञान में भ्रम हो सकता है इस बात की न्याय-वैशेषिक भी स्वीकार करता है। परंतु यह उस एक अनीतिक प्रत्यक्ष की तरह मानता है जिसमें स्मृति का संस्कार (पूर्वभूत मर्ष के सदृश रस्मी की देखकर उस सर्प का स्मृतिमोक्ष) साक्षात्कल्पना प्रभाव हो उठता है कि वह प्रत्यक्ष का ज्ञान पड़ता है। इन मत का खंडन भी वस्तुतः पूर्वज्ञान में प्रत्यक्ष हुआ या (जैसे अन्यत्र देखा हुआ)

उस संस्कार के द्वारा वर्तमान-कालिक भ्रम बन जाता है। जो नित्य असत् है उसकी प्रतीति नहीं हो सकती। जिस सत् पदार्थ का भी पहले प्रत्यक्ष हुआ या उसीकी प्रतीति में हो सकती है। अतएव अद्वैतवादियों का यह कहना कि यह जगत् भ्रम-मात्र है। समझ में आ सकता है जब किसी वास्तविक जगत् का भी पूर्वकाल में प्रत्यक्ष हो चुका। बिना इसके भ्रम की सिद्धि ही नहीं होती। यदि जगत् त्रिकाल मे असत् है तो इसकी प्रतीति ही नहीं होनी चाहिए।

इसके उत्तर में अद्वैतवादी मुख्यतः ये युक्तियाँ देते हैं। वर्तमान देश-काल में किसी देश-काल के विषय का प्रत्यक्ष होना असंभव है। स्मृति-संस्कार कितना ही प्रबल न हो उसमें 'तत्' ('यह') का भाव रहेगा, 'एतत्' ('यह') का नहीं। ('यह' में देश-की दूरता का भाव है, 'यह' सामीप्य अर्थात् 'यहाँ' और 'अभी' का सूचक है)। इस प्रमात्मक विषय में जो वर्तमानत्व और साक्षात् प्रतीति का भाव रहता है उसकी ति नहीं होती। यदि यह कहा जाए कि स्मृति-ज्ञान प्रत्यक्ष के वास्तविक विषय को देश-काल से अलग कर हटा देता है तो यह भी असंगत होगा। किसी भी अवस्था में मानना ही पड़ेगा कि जो यहाँ और अभी वस्तुतः सत् नहीं है (जैसे साँप), वह सत् के भासमान हो सकता है और वह इस कारण कि हमें वर्तमान वस्तु (जैसे रज्जु) का न है। इन सब बातों को एक साथ मिलाकर अद्वैतवादी इस सिद्धांत पर पहुँचते हैं कि उनके कारण वास्तविक विषय के स्वरूप पर आवरण पड़ जाता है और वहाँ विषयांतर प्रतीति होती है जिसे हम भ्रम कहते हैं। वर्तमान स्वरूप का प्रत्यक्ष नहीं होना, कई गों से हो सकता है, जैसे दृष्टि-दोष, प्रकाश का अभाव, आदि। सादृश्य-ज्ञान और य स्मृति-संस्कार के उद्योघन से अज्ञान की भावरूप भ्रम (जैसे सर्प) की सृष्टि करने में जाता पहुँचती है। यह भासमान विषय (सर्प) वर्तमान देशकालिक (यहाँ और अभी) के रूप में विद्यमान है, यह तो मानना ही होगा। इसे अज्ञान की ही तात्कालिक एक कह सकते हैं। इस सृष्टि को सत् नहीं कह सकते क्योंकि यह पञ्चात्-कालिक अनुभव के प्रत्यक्ष से बाधित हो जाती है। इसे असत् भी नहीं कह सकते क्योंकि यह कुछ के लिए (क्षण भर के लिए ही) प्रकट होती है। और जो वस्तु असत् है (जैसे बंध्यापुत्र) भी क्षणमात्र के लिए भी प्रकट नहीं हो सकती। अतएव अद्वैतवादी इसे अनिर्वचनीय कहते हैं। भ्रम के विषय में यह मत अनिर्वचनीय ख्यातिवाद कहलाता है। यह वाद-सा भालूम हो सकता है। परंतु माया या भ्रम में रहस्य तो है ही। जो वस्तुवादी भाववादी हैं उनके लिए भी यह एक उलझन है। न्याय-वैशेषिक को भी इसे अलौकिक करना पड़ा है।

यह संसार भी एक प्रकार का भ्रम है। उक्त भ्रम का कारण अज्ञान है। अज्ञान के कारण आवरण और विक्षेप होता है अर्थात् ब्रह्म का स्वरूप आच्छादित होकर जगत् की प्रतीति होती है। यही वेदांत का मत है। फिर भी यह प्रश्न उठ सकता है कि यदि वास्तविक जगत् का पहले कभी नहीं हुआ तो फिर इस वर्तमान जगत् की प्रतीति ही कैसे हो सकती है। परंतु

अद्वैतवादी के लिए इसका उत्तर देना कठिन नहीं है। क्योंकि कतिपय श्रान्त्यन्त भाषा-दर्शनों की तरह वे भी मानते हैं कि सृष्टि का प्रवाह प्रनादि है और इस संसार के यह असंख्य संसार हो चुके हैं। उनके संस्कार जीवों में रह जाते हैं।

अतएव शंकराचार्य 'अध्यास' (भ्रम) का अर्थ करते हैं—'पूर्ववर्ती अनुभूति का परत-आधार में अवभासित होना'।^१ उनका अभिप्राय है कि भ्रमज्ञान के कारण हम पूर्व प्रतीति अनुभूत का विषयों का शुद्ध सत्ता या ब्रह्म में आरोप करते हैं।

यदि २.—दि प्रवाह का सिद्धांत न भी माना जाए तो भी सत्ता का रूपान्तर में प्रवाह हो सकना भ्रमात्मक ज्ञान के आधार पर ही सिद्ध हो जाता है। प्रत्येक भ्रम में, एक विषय के स्थान में विषयांतर प्रकट होता ही रहता है। इससे स्पष्ट सूचित होता है कि जिसकी धर्म वास्तविक सत्ता नहीं है वह भी सत् के रूप में प्रकट हो सकता है। भ्रमपूर्ण वस्तु भी सत् रूप में प्रकट हो सकती है, यह बात प्रत्येक भ्रम से सिद्ध होती है।

अद्वैतवाद का भ्रमविषयक सिद्धांत बौद्धमत के शून्यवाद या विज्ञानवाद से भिन्न है। शून्यवादी कहता है कि शून्य (अभाव जो विलुप्त अस्तित्व है) ही ब्रह्म के रूप में दिखाई पड़ता है। विज्ञानवादी का मत है कि मानव विज्ञान या प्रत्यक्ष ही जगत् के रूप में दिखाई पड़ता है। शंकर भी उनके अनुयायियों का सिद्धांत है कि प्रत्येक विषय का आधार शून्य सत्ता है और यह आधार न तो शून्य है, न विज्ञानमय ही है।

यद्यपि स्वाभाविक जाग्रत अवस्था का संसार भ्रम की तरह अविद्या का परिणाम माना जाता है तथापि अद्वैतवादी यथार्थ प्रत्यक्ष और भ्रम-प्रत्यक्ष में भेद करते हैं। अतएव इन कारणवश भ्रमज्ञान भी दो प्रकार के माने गए हैं। जिस मूल अविद्या के कारण व्यापक जगत् का प्रत्यक्ष अनुभव होता है वह 'मूलाविद्या' कहलाती है। उर्गी के सृजन क्रिया शक्ति के कारण सर्पादि का तात्कालिक भ्रम उत्पन्न होता है, वह 'तुलाविद्या' कहलाती है।

अद्वैतवादी व्यावहारिक जगत् और प्रातिभाषिक विषय (जैसे रज्जु में सर्प का आभास दोनों की अविद्या द्वारा सृष्टि या सत् विषय (Objective) मानते हैं। इस संबंध में अद्वैतवादी बस्तुवादियों से भी अड़े-चड़े हैं। भेद इसका ही है कि अद्वैतवादियों के अनुसार ब्रह्म सत्ता होने से ही यथार्थ भी होगा ऐसा आवश्यक नहीं और असत् होने से यह मत में ही है जो भी आवश्यक नहीं। होल्ट (Holt) प्रभृति कुछ प्राधुनिक नववस्तुवादी (Neo-Realists) भी ऐसा ही मानते हैं। पूर्वोक्त युक्तियों के आधार पर शंकर कहते हैं कि प्रत्येक विषय अविद्ये और विनाशशक्ति होने के कारण विद्वत्तात्मक है अतएव यह शुद्ध सत्ता के संपन्न संचालित निरोध रहित नहीं है।

(ग) शांकर मत की समालोचना

शंकराचार्य के इस मत पर अनेक प्रकार के आरोप किए गए हैं कि उनमें कुछ सही हैं कि शंकर जगत् का उद्घाटन नहीं करने, बल्कि उसका समाधान ही को उद्घाटन करने हैं।

१. अविद्या, बस्तुभूत-मात्र के आरोप में अविद्या विचार।

दर्शन का काम है जगत् का कारण बतलाना । यदि वह जगत् की सत्ता ही नहीं माने, तो फिर यह टिकेगा किस आधार पर ? परंतु इस तरह की आलोचना कुछ छिछली-सी प्रतीत होती है । यह सत्य है कि दर्शन का काम है जगत् का (अर्थात् समस्त विषयों के समूह का) कारण बतलाना । परंतु इसका यह अर्थ नहीं कि दर्शनशास्त्र शुरू से ही इस बात को स्वीकार कर लेता है कि सामान्यतः जो संसार देपने में आता है वह पूर्ण सत्य है । दर्शन सामान्य ज्ञान और लोकमत की परीक्षा करता है जिससे उसका वास्तविक तथ्य निकल आवे और सबसे सुसंगत विचार या सिद्धांत की प्राप्ति हो सके । शंकराचार्य ऐसी परीक्षा द्वारा इस सिद्धांत पर पहुँचते हैं कि सभी प्रतीतियाँ एक समान विश्वसनीय नहीं हैं और सभी लोकमत परस्परविरोध से रहित हैं । एक प्रकार की प्रतीति दूसरी को बाधित करती और उससे सत्य होने का दावा करती है । कुछ अनुभव और विश्वास (अपने विशेष पक्षों में) ऐसे हैं जिनका भविष्य अनुभव से विरोध पड़ने की संभावना है । अतएव दर्शन-शास्त्र का काम है कि वह एक विश्वास और दूसरे विश्वास में, एक अनुभव और दूसरे अनुभव में, विवेचना कर प्रत्येक का उचित स्थान निर्धारण करे । इसी प्रकार सारतम्य यौक्तिक आधार पर शंकर सामान्य अनुभवों का प्रकार भेद और त्रिविध सत्ताएँ स्थान-निरूपण करते हैं । जैसा हम देख चुके हैं, वह पहले सभी प्रकट और संभाव्य विषयों को अप्रकट असत् (जैसे वंध्यापुत्र) से पृथक् करते हैं । पुनः उन्हें तीन कोटियों में विभाजित करते हैं—

(१) वे विषय जो क्षण भर के लिए प्रकट होते हैं (जैसे स्वप्न, या भ्रम में) किंतु अनावृत्ति जाग्रत अवस्था के अनुभवों से बाधित होते हैं । (२) वे विषय जो स्वाभाविक प्रवृत्ति में प्रकट होते हैं (जैसे परिवर्तनशील घट, पट आदि वस्तुविशेष, जो हमारे दैनिक जीवन और व्यवहार के विषय हैं) परंतु जो तात्किक दृष्टि से विरोधात्मक या बाधित होने की संभावना रहने के कारण संपूर्णतः सत्य नहीं कहे जा सकते । (३) शुद्ध सत्ता जो सभी प्रतीतियों में प्रकट होती है और जो न बाधित होती है और न जिसके बाधित होने की संभावना ही हो सकती है ।

यदि सभी प्रकार की प्रतीतियों के विषयों का नाम जगत् या संसार है, तो समस्त जगत् प्रथम या इसके प्रत्येक विषय को एक-सत्य नहीं कह सकते हैं । अतः, ऊपर जिन तीन कोटियों की सत्ता का वर्णन किया गया है, उनमें प्रथम प्रातिभासिक सत्ता, दूसरी व्यावहारिक सत्ता और तीसरी पारमाथिक सत्ता कहलाती है । इस तरह संसार प्रातिभासिक, व्यावहारिक और पारमाथिक रूप में है । तथापि जो यह जानना चाहते हैं कि जगत् (समष्टि-रूप में) क्या है, उनके लिए शंकर का यही उत्तर है कि यह सत् और असत् दोनों से विलक्षण अनिर्वचनीय है । परंतु यदि जगत् से केवल साधारण घट, पट आदिक विषयों को समझा जाए तो यह भ्रम उत्पन्न होगा कि केवल व्यावहारिक दृष्टि से सत्य है अर्थात् यह प्रातिभासिक सत्ता की अपेक्षा अधिक सत्य और पारमाथिक सत्ता की अपेक्षा कम सत्य है ।

किंतु यदि जगत् से इसके सब विषयों के मूल व्यभिचारी ग्रथिष्ठान या कारण को समझा जाए, तो शंकर जोर देकर कहते हैं कि जगत् अवश्य ही सत्य है। उनका कहना है—“जैसे कारणरूपी ब्रह्म की सत्ता त्रिकाल में (भूत, भविष्य और वर्तमान में) रहने से ही (सत्तारूपेण जगत् भी) त्रिकाल में सत्य नहीं छोटी है। क्योंकि कारण-बाने सत्य है।^१ पुनरब नाना रूपनामात्मक विषय सत्तारूपेण सत्य है, किंतु अपने विभेद से असत्य है।^२

इससे स्पष्ट हो जाता है कि शंकर व्यावहारिक दृष्टि से जगत् को सत्य मानते हैं। विज्ञानवादी (Subjective Idealist) की तरह उसे विज्ञान मात्र नहीं मानने (बिना व्यावहारिक दृष्टि के अस्तित्व मन के भीतर ही सीमित रहता है। विज्ञानवाद का यह देखने से यह बात और अधिक स्पष्ट हो जाती है।^३ उनका कहना है कि स्वाभाविक ज्ञातृ अवस्था के विषय स्वप्नविषयों की कोटि नहीं हैं क्योंकि स्वप्न के विषय ज्ञातृ अनुभव से बाधित होते हैं। अतएव ज्ञातृ अनुभव अधिक सत्य है। घट, पट आदि बाह्य विषय जो साक्षात् रूप से मन के बाहर जान पड़ते हैं, मन के आन्तरिक भावों की श्रेणी में नहीं रखे जा सकते, क्योंकि वे विषय सबको ज्ञान दिखलाई देते हैं। परंतु विज्ञान का अनुभव केवल उसीको होता है जिसके मन में है। शंकराचार्य इस बात को भी स्पष्ट कर देते हैं कि यद्यपि वह स्वप्न के दृष्टांत द्वारा प्रत्यक्ष स्वरूप का उपपादन करते हैं तथापि वह बाधित स्वप्न-ज्ञान और बाधक ज्ञातृ-ज्ञान (व्यावहारिक जगत् का आधार है) में बहुत अंतर है। इन दोनों के कारण रूप अज्ञान मिश्र-मिश्र हैं, इसे भी यह मानते हैं।^४ प्रथम कोटि का अनुभव (जैसे स्वप्न या अज्ञान) व्यक्तिगत एवं तात्कालिक अज्ञान से होता है। द्वितीय कोटि का अनुभव (जैसे माना ज्ञान का प्रत्यक्ष) सार्वजनिक और अमोघाहत स्थायी अज्ञान में होता है। प्रथम के लिए शब्द ‘अविद्या’ और द्वितीय के लिए ‘माया’ शब्द का प्रयोग किया जाता है। परंतु ये दोनों अविद्या-माया (अमोघादक अज्ञान के अर्थ में) भी व्यवहृत होते हैं।

(२) ब्रह्म-विचार

शंकराचार्य के अनुसार ब्रह्म का विचार दो दृष्टियों से किया जा सकता है। व्यावहारिक दृष्टि से जगत् को सत्य माना जाता है और ब्रह्म को इसका मूलकारण, सृष्टिकर्ता, संहारक, संहरक, सर्वज्ञ और सर्व शक्तिमान कहा जाता है। इसी रूप में ईश्वर को स्तुति की जाती है।^५ तदर्थ ही शंकराचार्य ने ब्रह्म के लक्षणों का वर्णन किया है।^६

१. देविया, ब्रह्मसूत्र २।१।१६ “यथा च कारणं ब्रह्म तद्वत् तद्वत् न व्यभिचरति। एवं कारणं अपि जगत् तद्वत् तद्वत् न व्यभिचरति।”
२. देविया, छांदोग्य ६।३।२। “सर्वं च नामरूपादि महात्मनश्च तत्त्वं विचारयति, तत्त्वं धनुर्मेव।”
३. देविया, ब्रह्मसूत्र २।२।२८
४. देविया, ब्रह्मसूत्र २।२।२६

परंतु ब्रह्म को जगत्कर्त्ता कहना केवल व्यावहारिक दृष्टि से ही सत्य माना जा सकता है, जब तक हम जगत् को सत्य मानते हैं। जगत्-कर्त्तृत्व ब्रह्म का स्वरूप-लक्षण केवल तटस्थ लक्षण है। अर्थात् सृष्टि का कर्त्ता होना उनका औपाधिक गुण है; विक स्वरूप नहीं।

एक दृष्टांत के द्वारा यह भेद स्पष्ट हो जाएगा।^१ एक गढ़ेरिया रंगमंच पर राजा र अभिनय करता है। यह देश जीतकर उसपर शासन करता है। अब वास्तविक से वह व्यक्ति गढ़ेरिया है। यह उसका स्वरूप-लक्षण है। किंतु नाटक की दृष्टि राजा विजेता और शासक के रूप में प्रकट होता है। वह उसका तटस्थ लक्षण है। तब ऐसा लक्षण है जो उसके असली स्वरूप को स्पर्श नहीं करता।

इसी तरह ब्रह्म का स्वरूप-लक्षण है—सार्व ज्ञानमनन्तब्रह्म। (अर्थात् ब्रह्म सत्य अनंत ज्ञान-स्वरूप है)।^२ जगत्कर्त्ता, जगत्पालक, जगत्-संहारक आदि विशेषण का जगत् से संबंध है। उसके तटस्थ लक्षण मात्र है और केवल व्यावहारिक दृष्टि से है। जिस प्रकार हम रंगमंच के पात्र को नट के अतिरिक्त अन्य दृष्टिकोण से भी करते हैं, उसी तरह हम ब्रह्म को जगत् से भिन्न दृष्टिकोण से अर्थात् पारमार्थिक दृष्टि देख सकते हैं। तब जगत् के संबंध को लेकर जितने विशेषण हम उसमें लगाते हैं, भी से वह परे हो जाता है। यही ब्रह्म का यथार्थ असली स्वरूप है। शंकराचार्य ने परब्रह्म कहते हैं। ब्रह्म को इस यथार्थ स्वरूप को (जो जगत् से अतीत या परे है) औपाधिक रूप को (जो जगत् से संबद्ध है) समझने के लिए शंकर मायावी का दृष्टांत (जो श्वेताश्वर में वर्णित है)।^३ जादूगर केवल उन्हीं लोगों की दृष्टि में अद्भुत है उनकी माया या छल से छल जाते हैं और उसके दिखाए हुए इंद्रजाल को सच समझते हैं जो लोग उसके माया-जाल में नही फँसते और उसकी चालाकी समझ जाते हैं, दृष्टि में वह जादू अद्भुत या आश्चर्यजनक नहीं रहता। इसी तरह, जो जगत् रूपी जाल के भूलावे में आ जाते हैं वे ईश्वर को मायावी या सृष्टिकर्त्ता के रूप में देखते हैं जो इन-गिने तत्वज्ञानी हैं वे समझते हैं कि यह संसार केवल धोखे की टट्टी है। न वास्तविक सृष्टि है न वास्तविक सृष्टिकर्त्ता।

शंकर का मत है कि इसी प्रकार सामान्य अनुभव के आधार पर हम समझ सकते हैं कि कैसे जगत् में व्याप्त भी है और इससे परे भी। जगत् जबतक भासित होता है कि वह एकमात्र सत्ता-ब्रह्म के ही आश्रित रहता है; जैसे रस्सी में आभासित साँप उस के भूलावे और कहीं नहीं रहता। परंतु जिस तरह उसी रस्सी में सर्पत्व की प्राप्ति तब कोई विकार नहीं आता अथवा जिस तरह नाटक के पात्र को राज्य की प्राप्ति या से कोई यथार्थ लाभ-हानि नहीं होती, उसी तरह जगत् के सुख-दुःख, पाप-पुण्यादि भी से ब्रह्म प्रभावित नहीं होता।

नट की उपमा के लिए ब्रह्मसूत्र २।१।१८ पर शंकर-भाष्य देखिए।

तैत्तिरीय २, १

ब०.सू० भाष्य, २।१।६

जैसा हम आगे चलकर देखेंगे, रामानुज ब्रह्म के इन दो विभिन्न रूपों (विस्मयपूर्ण विस्मयार्थी) का सामंजस्य स्थापित करने में कठिनाई का अनुभव करते हैं। वे सामंजस्य में पड़ जाते हैं कि यह कैसे हो सकता है कि ब्रह्मजगत् में रहने हुए भी ब्रह्म दोषों से रहित है। यह कठिनता केवल रामानुज को ही नहीं है। अधिकांश पश्चिमी ईश्वरवादी भी इस कठिनता में पड़ जाते हैं और सृष्टि को वास्तविक मानते हैं।

जैसे ब्राह्मजगत् वस्तुतः तत्त्वरूपेण ब्रह्म से अभिन्न है, वैसे ही जीव भी ब्रह्म से अभिन्न है। अज्ञानवश इन दोनों में भेद-बुद्धि होती है, और जीव ब्रह्म को उपास्य समझता है। ब्रह्म ईश्वर बन जाते हैं। इसके प्रतिरिक्त ईश्वर की उपासना इसलिए की जाती है कि उसे जगत् का कर्ता और स्वामी समझा जाता है। इस तरह उपासना और उपास्य ईश्वर व्यावहारिक दृष्टि से संबंध रखते हैं जिसके अनुसार जगत् सत्य प्रतीत होता है और ईश्वर संबंधी गुणों से युक्त भासूम होता है।

पारमार्थिक दृष्टि से जगत् या जीव के गुण ब्रह्म में आरोपित नहीं किए जा सकते। यह सजातीय, विजातीय और स्वगत, सभी भेदों से रहित है। यहाँ शंकर का रामानुज भेद पड़ता है। रामानुज ब्रह्म में स्वगत भेद मानते हैं, क्योंकि ब्रह्म में चित् (Consciousness) और अचित् (Unconscious) के दोनो तत्त्व विद्यमान हैं। शंकर का मत है कि पारमार्थिक रूप में ब्रह्म सर्व उपाधियों से रहित है। अतएव वे परब्रह्म को निर्गुण ब्रह्म मानते हैं। अज्ञानमय ब्रह्म (ब्रह्म सत्य और अनंत ज्ञान-स्वरूप है) यह मछलि तटस्थ तटानों से अलग रहता है और इसे स्वरूप तटाग भी कहा जाता है, तथापि वस्तुतः यह भी गोघेनीये वस्तु ठीक स्वरूप नहीं बतला सकता। यह केवल इतना ही संकेत देता है कि ब्रह्म का स्वरूप तटाग और अचेतन नहीं है और इस तरह बुद्धि को ब्रह्म की ओर प्रेरित करता है।^१

उद्देश्य (Subject) के संबंध में किसी गुण का विधान (Predication) हम मानें उस उद्देश्य को सीमित कर देना है। तर्कशास्त्र के प्रतिवर्तन (Observation) 'मेति' का तात्पर्य नियम से यह निष्कर्ष निरूपता है। यदि 'क' 'स' है तो ब्रह्म 'न-स' नहीं है। अर्थात् 'न-स' 'क' के बहिर्गत है। अतः 'क' उपाध से तब सीमित है। यूरोप के कुछ बड़े दार्शनिक स्थितोत्रा भी, इसी बात को स्वीकार करते हैं। उनका निष्कर्ष है—प्रत्येक विनियोग का अर्थ है निषेध। (Every determination is a negation) अतएव उनका मत भी विचार है कि सूत्र द्रव्य (Substance) अनिश्चित (Indeterminate) और अवर्णनीय है। अनिश्चितता का भी यही निष्कर्ष है। उनका कहना है—'मेति-मेति'। अर्थात् ब्रह्म में यह गुण नहीं है, वह गुण नहीं है। इसी प्रकार किसी गुण का—उपास्यता तब का—ब्रह्म में आरोप नहीं किया जाता।^२ इसी कारण संतसाधन ब्रह्म को निर्गुण कहते हैं।

१ देखिए, पृष्ठ २११ पर मोक्षर-भाष्य।

२ पृष्ठ ११५

पहले कहा जा चुका है कि संसार माया का फलस्वरूप है। अतः सृष्टिकर्ता ईश्वर मायावी के समान कहे गए हैं। भ्रमानु मनुष्य समझते हैं कि सृष्टि सत्य है अतएव ब्रह्म वस्तुतः मायाविशिष्ट (सृष्टि की शक्ति से युक्त) है। परंतु वस्तुतः कर्तृत्व ब्रह्म का स्वाभाविक गुण नहीं है यह केवल बाह्य उपाधिमात्र है जिसको हम भ्रमवश ब्रह्म में आरोपित करते हैं। अतएव ब्रह्म केवल मायोपहित (माया की उपाधि से युक्त) है। सगुण ब्रह्म और निर्गुण ब्रह्म—ये दोनों ही एक हैं। जैसे नाट्यशाला के भीतर जो घादमी है वही नाट्यशाला से बाहर जाने पर दूसरा घादमी नहीं हो जाता। नटत्व उस मनुष्य का एक नामयिक उपाधि मात्र है। सगुण ब्रह्म या ईश्वर निर्गुण ब्रह्म का ही प्रतिरूप है। जगत् ही प्रपेक्षा से वह ईश्वर है। निरपेक्ष रूप से वह परब्रह्म है।

दैनिक जीवन में भी हम भिन्न-भिन्न दृष्टिकोणों से देखने के अभ्यस्त रहते हैं। अतएव यह अद्वैत-दर्शन की कुछ नई या विलक्षण वस्तु नहीं है। दैनिक जीवन में हम देखते हैं कि व्यावहारिक और पारमार्थिक दृष्टिकोण सरकारी नोट जो वस्तुतः कागज मात्र है वह व्यावहारिक दृष्टि से धन है। फोटो वस्तुतः कागज होते हुए भी मनुष्य-सा दिखाई पड़ता है। दर्शन का प्रतिबिम्ब यथार्थ वस्तु-सा प्रतीत होता है परंतु असल में वैसा नहीं रहता। इस तरह से अनेक उदाहरण दिए जा सकते हैं। अद्वैत और वास्तविक रूप का यह सामान्य भेद लेकर वेदांत ने ब्रह्म और जगत् का संबंध समझाने की चेष्टा की है। इस तरह व्यावहारिक और पारमार्थिक का भेद न अस्वाभाविक है, न भ्रमण्य। यह जीवन में प्रचलित भेद ही का एक प्रयोगमात्र है।

यद्यपि ईश्वर परब्रह्म का औपाधिक रूप मात्र है तथापि उसका महत्त्व हमें कम नहीं समझना चाहिए। निचली सीढ़ी के सहारे ही हम क्रमशः ऊपर चढ़ सकते हैं। उपनिषदों और अद्वैत वेदांत का विश्वास है कि सत्य का साक्षात्कार क्रमशः आध्यात्मिक उन्नति के द्वारा होता है। अविबेकी मनुष्य, जिसे यही संसार पूर्ण सत्य जान पड़ता है, इसके बाहर जाने की अथवा इसके कारण या अधिष्ठान का अनुसंधान करने की आवश्यकता नहीं समझता। जब उसे किसी तरह संसार की अपूर्णता का बोध हो जाता है तब वह उस तत्त्व की खोज करता है जो इस संसार की पृष्ठभूमि या आधार है। तब वह सृष्टिकर्ता और जगत्पालक के रूप में ईश्वर को ढूँढ़ निकालता है और श्रद्धा-भक्ति के साथ उसकी पूजा करता है। इस तरह ईश्वर उपास्य हो जाता है। जब विचार इससे भी आगे बढ़ जाता है, तब (अद्वैतानुसार) हमें यह बोध हो सकता है कि जिस ईश्वर तक हम जगत् के सहारे पहुँच चुके हैं वही वास्तव में एकमात्र सत्ता है और जगत् केवल एक आभास मात्र है। इस प्रकार पहली कोटि में जगत् ही सत्य है। दूसरी कोटि में, जगत् और ईश्वर, ये दोनों ही सत्य हैं। तीसरी कोटि में, केवल ईश्वर (ब्रह्म) ही सत्य है। चतुर्थ मत निरीश्वरवाद (Atheism) है दूसरा मत रामानुज प्रभृति आचार्यों का ईश्वरवाद (Theism) है। तीसरा मत शंकराचार्य का अद्वैतवाद (Absolute Monism) है। शंकराचार्य इस बात को मानते हैं कि अंतिम कोटि पर एकाएक नहीं पहुँचा जा सकता। तीसरी कोटि के सहारे ही क्रमशः ऊपर चढ़ कर हम वहाँ तक पहुँच सकते हैं। अतएव

के सगुण ब्रह्म की उपासना को भी महत्त्व देते हैं। इसके द्वारा निश्चयप्राप्ति होती है और परम तत्त्व की प्राप्ति में सहायता मिलती है। इसके बिना हमे विश्वव्यापी सत्ता विश्वातीत ब्रह्म का अनुभव नहीं हो सकता। संकराध्यायं देवताध्यायं की उपयोगिता मानते हैं; क्योंकि उससे भक्तानी की नाशित्वता दूर होती है। इस तरह उपासना तत्त्वज्ञान के पथ में एक सोपान है।

अद्वैत ब्रह्मवाद की समर्थक युक्तियाँ

उपपुंक्त ब्रह्मविषयक विचार मुख्यतः श्रुतियों के आधार पर हैं। परन्तु तत्त्व-युक्ति के द्वारा ब्रह्म अनुभव और युक्ति के द्वारा भी उनका उपपादन किया जा सकता है। हम पहले ही देख चुके हैं कि संकर तर्क के द्वारा कैसे इन बातों को सिद्ध करते हैं—

(१) संसार के सभी परिच्छिन्न और परिवर्तनशील विषयों का मूल प्रदिष्ट (और उपादान) शुद्ध निर्विशेष सत्ता है।

(२) विषयों के परस्पर-बाधित होने के कारण पूर्णतः सत्य नहीं माने जा सकते।

(३) केवल शुद्ध सत्ता ही अनुभूत या संभाव्य विरोध से रहित होने के कारण एकमात्र निरपेक्ष सत्य है।

(४) शुद्ध सत्ता शुद्ध अपरिच्छिन्न या अनंत परतन्त्र-स्वरूप है।

उपपुंक्त बातों से सूचित होता है कि यह निरपेक्ष सत् चिन् ही उपनिषदों का मूल ज्ञान, अनंत ब्रह्म है। ब्रह्म के सगुण और निर्गुण रूप भी युक्ति-द्वारा सिद्ध किए जा सकते हैं। जैसा हम देख चुके हैं, विषय-संसार के स्वरूप से युक्तियों के द्वारा हम शुद्ध सत्ता से ब्रह्म पर पहुँच जाते हैं। जब तक हम ऐसा गूढ़म विवेचन नहीं करते तब तक जड़ अवस्था का व्यावहारिक जगत् ही वास्तविक सत्य प्रतीत होता है। हमारा सामान्य दैनिक जीवन इसी सहज विश्वास पर अवलंबित रहता है। परन्तु जब गमीक्षा के द्वारा यह ज्ञान हो जाता है कि घटित विश्व का आधार शुद्ध सत्ता मात्र है तब प्रायेण जगत् उसका घटितत्व दिगमार्ग पड़ता है। दूसरे शब्दों में यों कहिए कि प्रत्येक विषय में ही अभिन्नक होता है। यद्यपि यह जगत् अनेक नामरूपात्मक सामागित होता है तथापि हमना एकमात्र आधारतत्त्व ब्रह्म ही है।

परन्तु जब इस बात का अनुभव होता है कि 'यद्यपि शुद्ध सत्ता अनेक रूपों में प्रकट होती है तथापि युक्ति उन्हें यथाथे नहीं मान सकती', तब यह स्वीकार करना पड़ता है कि सत्ता के मूल-कारण में ऐसी अनिवर्णनीय शक्ति है जो वह सगुण सत्ता (अपरिणामी) हो। दूसरे शब्दों में अनेक रूपों में अनेक की उत्पत्ति करता है। प्रागित्जगत् के रूपों में इस कार्यात्मक तत्त्व को सामान्यतया मूर्धन्य-देवता कहते हैं। यही सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान ईश्वर या सगुण ब्रह्म है। अतएव सगुण विषय मूर्धन्य देवता-रूप में परिणत हो जाते हैं। इससे निश्चित होता है कि वे सगुण मूल-कारण-सत्ता में विधीन हो सकते हैं। इस प्रकार ईश्वर को अद्वैतता का महारस भी बतलाने हैं, क्योंकि उनमें सामागिक विषयों के विशेष रूप नहीं हो जाते हैं।

परंतु भौर भी गंभीर विचार करने पर ज्ञात होता है कि सत् से अज्ञात का संबंध सत्य नहीं हो सकता। अतः दृश्यमान जगत् के माया अज्ञात का संबंध ज्ञात के लिए जो विशेषण निर्गुण ब्रह्म उसमें आरोपित किए जाते हैं वे वास्तविक नहीं माने जा सकते। इस तरह निर्गुण ब्रह्म की कल्पना की जाती है जो सभी विज्ञेयों से परे है। यह निर्विशेष, निरवच्छिन्न, नानात्व से परे ब्रह्म ही परब्रह्म है।

इस तरह सामान्य अनुभव के मूढम विज्ञेयण से युक्ति के द्वारा सगुण भौर निर्गुण सत्ता का प्रतिपादन किया जा सकता है।

स्पिनोजा के Substance की तरह शंकर का ब्रह्म (निर्गुण या परब्रह्म) भी उपास्य वर से भिन्न है। अर्थात् उस ईश्वर से भिन्न है जो उपासक से पृथक्, सर्वोच्च गुणों से विभूषित, माना जाता है। अतएव यह आश्चर्य की बात नहीं। संतर यह मत कि पर भी, स्पिनोजा की तरह, बहुधा निरीश्वरवादी होने का दोष लगाया गया है। शंकर को प्रच्छन्न बोध भी कहा गया है। यदि 'व' का संकुचित अर्थ लिया जाए तो यह दोषारोपण ठीक है। परंतु यदि 'ईश्वर' का एक अर्थ लिया जाए तो यह दोषारोपण उचित नहीं। यदि 'ईश्वर' से परा सत्ता का किया जाए तो शंकर का मत निरीश्वरवाद नहीं, अतएव आस्तिकता की परम सीमा निरीश्वरवादी केवल जगत् को मानता है, ईश्वर को नहीं। ईश्वरवादी जगत् भौर दोनो को मानता है। शंकर के मत ईश्वर ही को मानते हैं। उनके मत में ईश्वर ही एकमात्र सत्ता है। द्वो ईश्वर का विरोध करना भीसे कहा था सत्ता है। ईश्वर को पराकाष्ठा पर पहुँचाना हुआ। साधकों के मत में ईश्वर के प्रति जो भाव रहता है उसको यह मत पूर्णता पर पहुँचा देता है। क्योंकि यह उस अवस्था की तस्य करता है जहाँ आह्वान भौर विषयों के बारे में केवल ब्रह्म का स्थाप ही है। अतः त को साधारण ईश्वरवाद से भिन्न नाम दिया जाए तो इसे 'निरीश्वरवाद' व 'परब्रह्मवाद' कहना अधिक संगत होगा।

सृष्टि-वर्णन के प्रसंग में हम देख चुके हैं कि श्रुतिनामी के मत में ब्रह्म से मायासत्ति द्वारा जगत् का क्रमिक विकास होता है अर्थात् सूक्ष्म से सूक्ष्म की परिणति का भाषा होता है। इस विकास-क्रम में तीन अवस्थाएँ होती हैं। (जिस तरह वीज से ब्रह्म होने में) — (१) बीजावस्था या अव्यक्त कारणमात्रमा, (२) अंगुष्ठावस्था या सूक्ष्म परिणामावस्था, (३) मुखावस्था या सूक्ष्म परिणामावस्था। अतएव: अपरिणामी अज्ञात में से परिणाम या विकास नहीं हो सकते। ये सभी परिवर्तन या विकास माया ही के हैं। यह माया या सृष्टि-शक्ति कहते अज्ञात रहती है, तब सूक्ष्म विषयों में व्यक्त ती है, तत्पश्चात् सूक्ष्म विषयों में। इस अव्यक्त माया का भाष्य होने के कारण ब्रह्म को अविज्ञात और समस्त ईश्वर का भाग दिया जाता है। यह ब्रह्म मत यह रूप है जो तत्त्विक सृष्टि से पहले अव्यक्त माया को साध रहता है। जब माया सूक्ष्म रूप से व्यक्त

देखिए, सदानंदकृत ध्यातार।

ही से काम लिया जाता है। उसे तर्क की कसौटी पर बताना भी उचित नहीं। प्रत्येक देश और प्रत्येक युग में सृष्टि की यह पहली मानव-बुद्धि के कुतूहल की सामग्री रही है। संसार के समस्त धर्मग्रंथ तथा दंतकथाएँ इस बात के प्रमाण हैं। कभी-कभी दर्शन के साथ भी उनका सम्मिश्रण हो जाता है। पर बड़े-बड़े दार्शनिक इन पौराणिक कल्पनाओं से दूर ही रहे हैं। ग्रीन और ग्रेंडले ने तो साफ स्वीकार किया है कि सृष्टि का 'क्यों' और 'कैसे' दर्शन की परिधि के बाहर है। इसी तरह, शंकर सृष्टि या विकास-क्रम के पीछे उठना नहीं पड़ते, जितना मूल-तत्त्व ब्रह्म के प्रतिपादन या परिवर्तनशील विशेष-विषयों के खंडन में। उनके मत में सृष्टि-विकास की कथाएँ, केवल निम्न स्तर की दृष्टि से सत्य हैं।

(३) आत्म-विचार

हम पहले ही देख चुके हैं कि शंकर का मत विशुद्ध अद्वैतवाद है। उनके अनुसार एक विषय का दूसरे विषय में भेद, ज्ञाता-ज्ञेय का भेद तथा जीव और ईश्वर का भेद, ये सब आत्मा ब्रह्म से भिन्न हैं। उनका विचार है कि वस्तुतः एक ही तत्त्व है और अनेकत्व मिथ्या है। सर्वत्र उन्होंने इसी मत का प्रतिपादन किया है। अतएव उपनिषदों से बारंबार जीव और ब्रह्म की एकता बतलाई गई है उसका ये पूर्णतः समर्थन करते हैं।

मनुष्य शरीर और आत्मा के संयोग से बना हुआ जान पड़ता है। परंतु जिस शरीर को हम प्रत्यक्ष देखते हैं, यह अन्यान्य भौतिक विषयों की तरह माया की सृष्टि है। इस 'तत्त्वमसि' का अर्थ वात का ज्ञान ही जाने पर आत्मा और ब्रह्म में कुछ अंतर नहीं। 'तत्त्वमसि' वाक्य का अर्थ है कि जीवात्मा ब्रह्म से अभिन्न है अर्थात् दोनों में यथार्थतः अभेद-संबंध है। यदि 'त्वम्' से शरीर की उपाधि से युक्त प्रत्यक्ष जीव-विशेष समझा जाए और 'तत्' से परोक्ष परम-तत्त्व या परब्रह्म का बोध हो तो 'तत्' और 'त्वम्' में अभेद-संबंध नहीं हो सकता। अतएव 'त्वम्' से जीव का अधिष्ठान रूप शुद्ध चैतन्य और 'तत्' से परोक्ष तत्त्व का अधिष्ठान शुद्ध चैतन्य समझना चाहिए। इन दोनों में पूर्ण अभेद है। यही वेदांत की शिक्षा है।

इस बात को समझने के लिए एक दृष्टांत दिया जाता है। किसी तादात्म्य-सूचक वाक्य को लीजिए। जैसे, 'यही वह देवदत्त है'। इस वाक्य से सूचित होता है कि देवदत्त को हम पहले एक बार देख चुके हैं, अब दूसरी बार देख रहे हैं। अब प्रथम बार देखे हुए देवदत्त में जो-जो उपाधिक गुण थे, ठीक वे ही सब द्वितीय बार देखे हुए देवदत्त में नहीं हैं। फिर भी हम कहते हैं 'यह वही देवदत्त है।' इसका अर्थ यह है कि तात्कालिक और एतत्कालिक इन दो विरुद्ध विशेषणों से रहित मनुष्य एक ही है। इसी तरह जीवात्मा और परमात्मा के विषय में समझना चाहिए। 'तत्' शब्द का मुख्यार्थ है परोक्षत्व, सर्वज्ञत्व आदि उपाधियों से विशिष्ट चैतन्य अथवा ब्रह्म और त्वम् शब्द का मुख्य अर्थ है अल्पज्ञत्व अपरोक्षत्व, आदि उपाधियों से विशिष्ट चैतन्य अथवा जीव, इन दोनों का विरुद्ध अंश त्याग करके उभयनिष्ठ शुद्ध चैतन्य का ग्रहण करके दोनों का अभेद या ऐक्य समझना चाहिए। यही तत्त्वमसि महावाक्य

तात्पर्य है। और इस व्याख्या-प्रणाली को भागस्थान तत्त्व का कहते हैं। इसमें यह भी स्पष्ट है कि तत्त्वमसि-वाक्य, पिष्ट-मेवम या निरर्थक नहीं कहा जा सकता। क्योंकि यह वाक्य है कि जो आपाततः भिन्न प्रतीत होते हैं वे यथार्थतः एक हैं। जीव और ब्रह्म आपाततः भिन्न प्रतीत होते हुए भी वस्तुतः अभिन्न हैं। इसी सादृश्य का ज्ञान कराना तत्त्वमसि-वाक्य का तात्पर्य है।^१ आत्मा और परमात्मा वस्तुतः एक है। वह स्वतः प्रकाश, अनंत और स्वरूप है। अनंत आत्मा सीमित जीवात्मा की तरह भासित होता है, उसका कारण है अविद्याजनित शरीर के साथ संबंध।

इंद्रियों के द्वारा जो स्थूल शरीर दिखता है, उसके भीतर एक सूक्ष्म शरीर होता है जो घंतःकरण, प्राण और इंद्रियों का समूह है। मनुष्य के स्थूल और सूक्ष्म शरीर स्थूल शरीर का नाश होता है, सूक्ष्म शरीर का नहीं। सूक्ष्म शरीर आत्मा के साथ दूसरे स्थूल शरीर में चला जाता है। मैं दोनो शरीर—स्थूल और सूक्ष्म शरीर—आत्मा के साथ हूँ।

धनादि अविद्या के कारण आत्मा धनधन आने को स्थूल या सूक्ष्म शरीर धन मान लेता है। यही बंधन है। इस स्थिति में आत्मा धन का यथार्थ स्वरूप (ब्रह्मत्व) भूल जाता है। वह स्वल्प, दृढ़, दुःखी जीव की नाई संसार के क्षणभंगुर विषयों के पीछे दौड़ने लगता है, उनके पाने पर मुग्ध होता है और मही वर्ष पर दुःखी होता है। वह अपने को शरीर या घंतःकरण समझकर समझता है—‘मैं मोटा हूँ’, ‘मैं सुखी हूँ’, ‘मैं दुःखी हूँ’। इस तरह धारणा में ‘महामह’ (‘मैं हूँ’) भाव की उत्पत्ति होती है। यह ‘महम्’ (मैं) अपने को ज्ञेय मंगार के रूप में समझता है। अतएव इस ‘महम्’ को शुद्ध आत्मा नहीं समझकर उसका एक अविद्याजनित बंधन मात्र समझना चाहिए।

आत्मा का ज्ञान भी शारीरिक उपाधियों के कारण सीमित या प्रतिष्ठित हो जाता है। घंतःकरण और इंद्रियों के द्वारा ही विषयों का सीमित ज्ञान प्राप्त होता है। इस परिच्छिन्न-विषय-ज्ञान दो प्रकार का होगा है—यथार्थ और अथार्थ। यथार्थ विषयों का प्रत्यक्ष ज्ञान तब उत्पन्न होता है, जब किसी इंद्रिय के द्वारा घंतःकरण उस विषय तक पहुँचकर संपर्कवाचक हो जाता है। अर्थात् जब घटादि का साकार भेद घंतःकरण वृत्ति उत्पन्न होती है। प्रत्यक्ष ज्ञान के प्रतिष्ठित, अज्ञात या ज्ञान प्रकार के यथार्थ ज्ञान भी मानते हैं—अनुमान, श्रद्धा, प्रत्यक्ष, अर्थात् अविद्याजनित अज्ञान। अज्ञानादिविषयों का इस विषय में भट्ट मीमांसकों के साथ मतभेद है।

१ वेदान्तार्थ द वेदान्त-विभाग में इस महावाक्य पर प्रयोग-प्रकार की व्याख्या में देखिए।

२ इस विषय का विवेक विवरण श्री श्रीरंज मोहन दास के Six Ways of Knowledge में देखिए।

है। उनका प्रमाण विषयक सिद्धांत पहले ही वर्णित हो चुका है, अतएव यहाँ दुहराना अनावश्यक होगा।^१

जब मनुष्य जाग्रत अवस्था में रहता है तब वह शरीर और इंद्रियों को ही अपना प्रसंगी रूप समझता है। निद्रित होने पर, स्वप्नावस्था में भी, उसे स्मृति-संस्कार-जन्य विषय-ज्ञान रहता है अतएव अहंकार बना रहता है। सुषुप्तावस्था में उसे किसी विषय का ज्ञान नहीं रहता। विषयों के अभाव में उसका ज्ञातृत्व भाव भी लुप्त हो जाता है। ज्ञाता और ज्ञेय का भेद ही मिट जाता है। उसे यह भी भान नहीं रहता कि वह शरीर की परिधि में सीमित है। तथापि इस अवस्था में भी चैतन्य का नाश नहीं होता। नहीं तो जागने पर यह कैसे अनुभव होता है कि 'मैं गूब सुख से सोया', 'अच्छी नींद आई', 'कोई स्वप्न नहीं देखा'। यदि उस अवस्था में हम पूर्णतः अचेतन रहते तो फिर इन बातों की याद कैसे आती?

सुषुप्तावस्था के अनुभव से हमें आत्मा की उस अवस्था की झलक मिल जाती है जिसमें उसका शरीर से सादात्म्य-भाव दूर हो जाता है। आत्मा अपने प्रकृत रूप में स्वल्प दुःखी प्राणी नहीं होता। उसमें अहंभाव ('मैं हूँ') नहीं होता, जिसके कारण जीव अपने को 'मैं' मानकर 'तुम' या 'उस' से पृथक् समझने लगता है। सुषुप्ति में विषयों के पीछे शीघ्र से जो दुःख उत्पन्न होते हैं उन सबसे यह मुक्त रहता है। इससे जान पड़ता है कि पारमार्थ में आत्मा शुद्ध चैतन्य और आनंद स्वरूप है।

शंकर के आत्मविचार की समर्थक युक्तियाँ

आत्मा का उपर्युक्त विचार मुख्यतः श्रुतियों के आधार पर किया गया है। परंतु अद्वैतवादी इसे सामान्य अनुभव के आधार पर स्वतंत्र युक्तियों के द्वारा भी प्रमाणित करने की चेष्टा करते हैं। यहाँ मुख्य युक्तियों का संक्षेपतः दिग्दर्शन आत्मा का अर्थ कराया जाता है। इस प्रसंग में पहले एक बात कह देना आवश्यक है। वह यह कि शंकर आत्मा का अस्तित्व सिद्ध करने के लिए युक्ति देने की आवश्यकता नहीं समझते। आत्मा प्रत्येक जीव में स्वतः प्रकाश है। प्रत्येक व्यक्ति अनुभव करता है कि 'मैं हूँ'। 'मैं नहीं हूँ' ऐसा कोई नहीं अनुभव करता।^२ परंतु इस 'मैं' के साथ इतने प्रकार के अर्थ जुड़े हुए हैं कि आत्मा का वास्तविक स्वरूप निश्चय करने के लिए सूक्ष्म विद्वलेपण और तर्क की जरूरत है।

इस विषय की विवेचना के लिए एक प्रणाली है शब्दार्थ का विश्लेषण। 'मैं' कभी-कभी शरीर के अर्थ में प्रयुक्त होता है, जैसे, 'मैं मोटा हूँ'। कभी-कभी 'मैं' का व्यवहार ज्ञानेन्द्रिय के अर्थ में किया जाता है, जैसे, 'मैं काना हूँ'। कभी-कभी 'मैं' से 'मैं और मेरा' कर्मेन्द्रिय का बोध होता है, जैसे, 'मैं लंगड़ा हूँ'। कभी-कभी 'मैं' अंतःकरण के अर्थ में आता है, जैसे, 'मैं सोचता हूँ'। कभी-कभी 'मैं' ज्ञाता के अर्थ में व्यवहृत होता है, जैसे, 'मैं जानता हूँ'।

१ अद्वैतियों का कहना है—व्यवहारे भट्टनयः।

२ देखिए, ब्रह्मसूत्र १।१।१

विषय का ज्ञान नहीं रहता । परंतु तथापि चैतन्य का लोप नहीं होता । क्योंकि सुषुप्ति में जागने पर उस सुषुप्तावस्था के आनंद की (अर्थात् मैं खूब आराम से सोया) ऐसी स्मृति होती है । इस तरह जो तत्त्व स्थायी है वह है चैतन्य । हाँ, वह किसी घास विषय का ज्ञान नहीं । इस प्रकार देखने में आता है कि आत्मा का यथार्थ स्वरूप निर्विषयक ज्ञान या शुद्ध चैतन्य है ।

इस प्रसंग में दो बातें और विचारणीय हैं । एक तो यह है कि आत्मा का स्वरूप—चैतन्य विषयों पर निर्भर नहीं । अतएव यह समझना उचित नहीं कि ज्ञाता का किसी माध्यम के द्वारा विषय के साथ संपर्क होने से ही ज्ञान उत्पन्न होता है । ज्ञान नित्य नहीं है, उसकी उत्पत्ति होती है, इस साधारण मत को हमें बदलना पड़ेगा । यदि आत्मा स्वतः स्थित और स्वतः प्रकाश चैतन्य है और प्रत्येक विषय भी (जैसा हम देख चुके हैं) स्वप्रकाश सत्त्व का एक विशेष रूप मात्र है, तो किसी विद्यमान विषय की अनुपलब्धि या एक ही कारण समक्ष में आ सकता है—कोई आवरण जो उस विषय के रूप को आच्छादित करता है । अतः प्रत्यक्ष ज्ञान में इंद्रियादि के द्वारा आत्मा का विषय के साथ जो संपर्क होता है, वह इसी आवरण या बाधा को हटाने के लिए आवश्यक होता है, जैसे आवृत वस्तु को देखने के लिए उसका ढकना दूर कर दिया जाता है ।

दूसरी बात यह कि आत्मा अपने स्वाभाविक रूप में (सुषुप्तावस्था की तरह विषयों से निरन्तर) रहता है । शुद्ध चैतन्य-आनंद स्वरूप है । जाग्रत् और स्वप्न अवस्थाओं में भी शुद्ध चैतन्य यह आनंद कुछ न कुछ अंश में विद्यमान रहता है, यद्यपि उसका रूप विवृत हो जाता है । जाग्रत् और स्वप्तावस्था के क्षणिक आनंद उसी आनंद स्वरूप है सत् चित् आनंद के अंश हैं । मनुष्य को धन, स्त्री आदि प्राप्त होने पर आनंद होता है, क्योंकि वह उनको अपने में आत्मसात् करता है अर्थात् उसे अपना लेता है । इस प्रकार हर एक आनंद का मूल स्रोत आत्मा ही है । विषयानंद क्षुद्र और क्षणिक होता है क्योंकि आत्मा क्षुद्र और क्षणिक विषयों में अपने को सीमित करने से संकुचित होता है । जब आत्मा को अपने यथार्थ स्वरूप (निर्विशेष शुद्ध चैतन्य जो संपूर्ण विश्व में व्याप्त है) का ज्ञान हो जाता है तब उसे किसी विषय की आशंका नहीं रहती और वह स्वतः आनंदरूप हो जाता है ।

उपर्युक्त युक्तियों से सिद्ध होता है कि उपाधि-रहित शुद्ध सत्ता जीव और जगत् दोनों समान हैं । चैतन्य दोनों में विद्यमान रहता है, जीव में व्यक्त रूप से और बाह्य जगत् में अव्यक्त रूप से । अतएव जीव और जगत् दोनों का तत्त्व एक ही है । यदि जगत् और जीव का एक सामान्य आधार नहीं होता, जगत् का आधार है तो जीव को जगत् का ज्ञान संभव नहीं होता । और, बाह्य विषयों के साथ उसका तादात्म्य-ज्ञान तो और भी असंभव होता । दूसरे शब्दों में, जगत् सत् चित् या ब्रह्म ही एकमात्र मूल तत्त्व है जिससे जीव और जगत् दोनों ही बनते हैं । ब्रह्म आनंद-स्वरूप भी है, क्योंकि सुषुप्तावस्था में आत्मा का जो यथार्थ-स्वरूप—निर्विषयक शुद्ध चैतन्य—प्रकट होता है वह आनंदरूप भी है । आत्मा का जीव-विशेष

जिसमें सभी विषयों से विरत हो जाने के कारण आत्मा को कुछ काल के लिए शांति मिल जाती है।

उपर्युक्त मत को प्रतिविबवाद कहते हैं। परंतु उसमें एक दोष यह है कि जीवों को प्रतिविबवत् मानने से मुक्ति का अर्थ हो जाएगा जीवों का नाश, क्योंकि अविद्यारूपी दर्पण नष्ट हो जाने पर उसके प्रतिविब भी नष्ट हो जाएंगे। इस दोष का प्रवच्छेदवाद परिहार करने के लिए अर्थात् जीव की सत्ता को बचाने के लिए कुछ अद्वैतवादी एक दूसरी उपमा का सहारा लेते हैं। वह है घटाकाश (घड़े के बीच का आकाश) की। जैसे आकाश वस्तुतः सर्वव्यापी और एक ही है, फिर भी तमठादि उपाधि-भेद से वह घटाकाश, मठाकाश आदि नाना रूपों में आभासित होता है और व्यावहारिक सुविधा की दृष्टि से हम आकाश का काल्पनिक विभाग करते हैं, उसी तार यद्यपि ब्रह्म सर्वव्यापी और एक ही है तथापि वह अविद्या के कारण उपाधि-भेद नाना जीवों और विषयों के रूप में प्रतीत होता है। वस्तुतः विषय-विषय में, जीव-जीव, कोई भेद नहीं क्योंकि मूलतः वे एक ही शुद्ध सत्ता मात्र है। यहाँ भ्रम है केवल सर्वव्यापी की सीमित रूप में अनंत का सांत रूप में आभासित होना। जीव सीमित सांत रूप में टिगोचर होते हुए भी वस्तुतः ब्रह्म से अभिन्न हैं। मुक्ति का अर्थ है अविद्यामूलक उपाधियों को तोड़कर निरुपाधिक ब्रह्म स्वरूप हो जाना। इस मत को 'प्रवच्छेदवाद' कहते हैं।

(४) मोक्ष-विचार

शंकर और उनके अनुयायी यह बतलाने की चेष्टा करते हैं कि आत्मा का शुद्ध स्वरूप-स्थान कैसे संभव है। सुषुप्तावस्था का आनंद शाश्वत नहीं है; कुछ ही काल के अनंतर जागृत अवस्था में मनुष्य फिर अपने जाग्रत चैतन्य की क्षुद्र परिधि में सीमित हो जाता है। रात का उद्देश्य इससे सूचित होता है कि सुषुप्तावस्था में भी कर्म या अविद्या की शक्ति फिर संसार में खींच लाती है। जबतक इन पूर्वसंचित कर्मों की जीव को इस दुःखमय संसार से मोक्ष पाने की

वेदांत का अध्ययन मनुष्य को इस अनादि अविद्या के बद्धमूल संस्कारों पर विजय प्राप्त करने में सहायता पहुँचाता है। परंतु यदि साधना से चित्त को निर्मल नहीं किया जाए तो केवल वेदांतोक्त सत्यो का अध्ययन करना निष्फल है। प्रारंभिक साधन भीमांसा-सूत्र का अध्ययन नहीं है, जैसा रामानुज मानते हैं। भीमांसा जो देवताओं के निमित्त यज्ञों का विधान करती है, वह पासक और उपास्य के मिथ्या भेद पर अवलंबित है। अतः उसकी विचार-धारा वेदांत अद्वैतवाद के प्रतिकूल पड़ती है। वह अद्वैत सत्य को ग्रहण करने के लिए चित्त को तैयार न करेगी, उल्टे अनेकत्व और विभेद के मिथ्या भ्रम को और भी सुस्पष्ट करती है।

शंकर के मतानुसार वेदांत के वही अधिकारी है जो पहले साधन-चतुष्टय को अपनाते हैं। ये हैं—(१) नित्यानित्य-वस्तु-विवेक (साधक को पहले नित्य और अनित्य पदार्थों का विवेचना करनी चाहिए), (२) इहामुक्तार्थ भोग-विराग (उसे लौकिक और पार-

लोकिमः सफल भोगों की कामना का प्रतिपाद कर देना चाहिए), (३) मनननादि मारु-
संपत् (शम, दम, श्रद्धा, समाधान, उपरति और तितित्त इन छः साधनों से युक्त होना
चाहिए)। शम का अर्थ है मन का संयम। दम का अर्थ है इन्द्रियों का नियंत्रण। श्रद्धा
में निष्ठा रखना अर्थात् है। चित्त को ज्ञान के साधन में लगाना समाधान है। विशेषज्ञता
कायों से विरक्त होने को उपरति कहते हैं। तीतोष्ण आदि ग्रहण करने के साधन को
तितित्त कहते हैं। (४) मुमुक्षुत्व (साधक को मोक्ष-प्राप्ति के लिए दृढ़-भक्त होना
चाहिए)। उपर्युक्त चार साधनों से युक्त होने पर ही कोई मोक्ष का अधिकारी
हो सकता है।^१

इस प्रकार इन्द्रिय, मन तथा वासनाओं पर विजय प्राप्त कर लेने पर ऐसे गुरु में निष्ठा
ध्यान, मनन,
निदिध्यासन ग्रहण करनी चाहिए जो स्वयं ब्रह्मज्ञान प्राप्त कर चुका हो। मोक्ष
के अध्ययन के लिए ये तीन बातें आवश्यक हैं—(१) धारण (धर्मात्
गुरु के उपदेश सुनना) (२) मनन (धर्मात् उन उपदेशों पर दृष्टि-
पूर्वक विचार करना) और (३) निदिध्यासन (धर्मात् उन भावों का बार-बार
प्राप्त करना)।

पूर्व के संचित संस्कार इतने प्रबल होते हैं कि एक बार वेदों के अध्ययन मात्र से
वे नष्ट नहीं हो जाते। बारंबार ब्रह्म-विद्या के अनुशीलन तथा तदनुकूल आचरण के सम्प्राप्त
से ही क्रमशः उन संस्कारों का क्षय हो सकता है। जब सभी निम्न
मोक्ष की प्राप्ति संस्कार दूर हो जाते हैं और ब्रह्म की साधना में ध्यान निष्ठा हो जाती
तो तब मुमुक्षु को गुरु तत्त्वमसि (तू ब्रह्म है) वाक्य की दीक्षा दी जाती है।
तदनंतर वह एकाग्र चित्त से इस भाव की अनुमूर्ति करने लगता है और मन में 'ब्रह्म-
माशास्त्रम्' या जाता है 'महं ब्रह्मस्मि' (धर्मात् मैं ब्रह्म हूँ)। इससे जीव और ब्रह्म का
विषया भेद हट जाता है और उसीके साथ संघन बट कर मोक्ष का साक्षात् अनुभव होता है।

मोक्ष के बाद भी शरीर रह सकता है क्योंकि यह आरब्ध बर्णों का फल है। यदि
मुक्तारमा पुनः बर्णों धारण की बहू शरीर नहीं मणमण। संसार का विषया प्राप्त होने
सामने रहता है। परंतु वह फिर टूटा नहीं जाता। मोक्षार्थ
जीवमुक्ति विषयों के हेतु उसे तृप्ता नहीं होती। धनार्थ उसे कोई दुःख भाव
नहीं होता। यह संसार में रहने हुए भी उसमें निमित्त है। स्वयं
का यह विचार परवर्षों वेदांग-माहिर्य में 'जीवमुक्ति' के नाम से विख्यात है।^२ इसका
अर्थ है जीवितवस्था में ही मुक्ति का आना। बौद्ध, शैव, जैन और कुछ सम्प्रदाय इसी को
इसी प्रकार को मुक्ति को समझ मानते हैं। मुक्ति स्वयं की तरफ, प्रत्यक्ष प्रमाण की
अवधारित नहीं। यह ब्रह्म है कि साधक को पहले ज्ञान में निष्ठा रखकर अपने
अनुभव करता है, परंतु उसके विचारण का फल इसी जीवन में मिल जाता है।

१ देविया, भाष्य-भाष्य १।१।१

२ देविया, भाष्य-भाष्य, १।१।४ 'विद्वद् जीवितवर्षात् विमुक्तः, धर्मात्तत्त्वतः १।१।४— एव तस्मात्तस्मात्तत्त्वतः इत्युच्यते'।

कर्म तीन प्रकार के होते हैं—(१) संचित (पूर्वकाल के वे कर्म जो जमा हैं), (२) प्रारब्ध (पूर्वकाल के वे कर्म जिनका फल-भोग हो रहा है), और (३) क्रियमाण या संचयीमान (वे नए कर्म जो इस जीवन में जमा हो रहे हैं)। तत्त्व विवेक-मुक्ति ज्ञान से संचित कर्म का क्षय तथा क्रियमाण कर्म का निवारण होता है और इस तरह पुनर्जन्म के बंधन से छुटकारा मिल जाता है। परंतु प्रारब्ध कर्म का निवारण नहीं किया जा सकता। उसका फल-भोग करने के लिए यह शरीर (जो प्रारब्ध का फल है) रह जाता है और जब प्रारब्ध की शक्ति समाप्त हो जाती तब उसका भी अंत हो जाता है। जिस तरह कुम्हार का चाक दंड उठा लेने पर भी कुछ तक घूमता रहता है और फिर घूमते-घूमते, बेग शांत होने पर, आप-से-आप रुक जाता। जब स्थूल और सूक्ष्म शरीर का अंत हो जाता है, तब जीवनमुक्त की जो अवस्था आती होती उसे 'विदेह-मुक्ति' कहते हैं।

पारमार्थिक दृष्टि से मुक्ति न तो उत्पन्न होती है, न पहले से अप्राप्त है। यह प्राप्त ही प्राप्ति है। यह शाश्वत सत्य का अनुभव है। जो सत्य सर्वदा से है, (बंधन की अवस्था में भी जो सत्य अज्ञात रूप से विद्यमान रहता है) उसका साक्षात् अनुभव ही मुक्ति है। मोक्ष प्राप्ति की उपमा वेदांती यों देते हैं कि वे किसी के गले में पहले ही से हार है, परंतु वह कंठगत हार को भूलकर इधर-उधर दूढ़ता करता है, अंत में जब वह अपनी ओर देखता है तो हार मिल जाता है। इसी तरह मुमुक्षु मोक्ष-प्राप्ति के लिए कहीं इधर-उधर भटकने की आवश्यकता नहीं, सिर्फ अपने को अपने की जरूरत है। बंधन अज्ञानकृत होता है, अतः इस अज्ञान का आवरण दूर कर ही मुक्ति है। इसके लिए और कई दृष्टांत प्रसिद्ध हैं। जैसे एक राजपुत्र को गड़रियों माला। वह भ्रमवश अपने को गड़रियों का पुत्र मानता रहा। जब वास्तविक ज्ञान हुआ तो उसे अपने को राजपुत्र समझने लगा। इसी प्रकार एक बार दस व्यक्ति नदी पार कर रहे। उस पार जाकर सबने बारी-बारी से गिनना शुरू किया, तो सभी की गिनती में ही आए। सभी बहुत चिंतित हुए कि एक कहाँ खो गया। तब एक दर्शक ने गिननेवाले कहा कि 'दशमस्त्वमसि' अर्थात् दसवें तुम्ही हो। तब गिननेवालों को अपना भ्रम मालूम आ कि गणना के समय वे स्वयं अपने को छोड़ देते थे। इस तरह 'दशम मैं ही हूँ' ऐसा न प्रत्येक को प्रत्यक्ष हो गया।

जीव और ब्रह्म की भेद-बुद्धि से उत्पन्न हुए समस्त क्लेशों की निवृत्ति भाव ही मुक्ति ही है। अद्वैतवादी उपनिषदों के अनुसार मोक्षावस्था को आनंद मानते हैं। मोक्ष का अर्थ है ब्रह्मानुभूति।

यद्यपि मुक्त आत्मा को किसी वस्तु की आकांक्षा नहीं रहती तथापि वह इस तरह में कर सकता है, जिससे पुनः बंधन में नहीं पड़े। शंकराचार्य गीता के इस सिद्धांत को मानते हैं कि आसक्तिपूर्वक किया हुआ कर्म ही बंधन का हेतु होता है। परंतु पूर्णज्ञान और पूर्णनिंद प्राप्त कर लेने पर मनुष्य आसक्ति से मुक्त हो जाता है। उसे किसी वस्तु की चाह नहीं रहती। अतएव लाभ-हानि और हर्ष-

तो यह मानना ही पड़ता है कि सांसारिक विषय परस्पर-विरोधी और अनित्य होने के कारण वरम सत्य और परमार्थ नहीं समझे जा सकते हैं। उनका वास्तविक तत्त्व कुछ दूसरा ही है जिसका हमें अन्वेषण करना चाहिए। बुद्धि ही यह चाहती है कि हम अपने जीवन को सुख के आधार पर उच्चतम सत्ता के अनुरूप बनावें और परमार्थ को प्राप्त करें। जैसे उच्च समाना होता है तो अपने बदले हुए दृष्टिकोण के अनुसार अपना जीवन बदल लेता है। जो पिलोने उसकी दृष्टि में सबसे अधिक मूल्यवान प्रतीत होते थे वे ही अब अन्य मूल्यवान पदार्थों के सामने तुच्छ मालूम होते हैं। अतएव जीवन का उच्चतर आदर्श के अनुरूप पुनः संगठन करना व्यावहारिक जीवन की क्षति नहीं पहुँचाता वरन् जीवन को और अधिक उच्च और पूर्ण बनाता है। पशु, वृक्ष और असम्य मनुष्य जिन वासनाओं से लिये जाए तो ठीक ही करने को कहता है। किंतु करता है जो जीवन में

रही जीवन-संघर्ष में सफलता की बात। वनस्पति-जीवन, पशु-जीवन और मनुष्य-जीवन के क्षेत्रों में योग्यता और सफलता के भिन्न-भिन्न मानबंद हैं। मानव-जीवन में म, एकता, त्याग और युक्तिसंगत व्यवहार का स्वार्थ, द्वेष, अहंकार और विषयाधता के अयेक्षा अधिक मूल्य है। और इन सदगुणों को वेदांत के इस सिद्धांत से कि 'सभी जीव कहें', 'सर्व भूतों में एक ही आत्मा और सत्ता है, जितनी प्रेरणा मिल सकती है उतनी और इसी सिद्धांत में नहीं।' अतएव यह कहना कि व्यावहारिक जीवन पर वेदांत का बुरा सर पड़ता है सरासर भूल है। वेदांत जिस नैतिक और आध्यात्मिक साधनों पर जोर ज्ञा है, उसका लक्षण है आत्मदर्शन या ब्रह्म-साक्षात्कार अर्थात् सब विषयों में ब्रह्म की सत्ता देखना। जीवन के अविचारित अनुभव हमें इस ज्ञान से दूर ले जाते हैं, परंतु शुद्ध चार के द्वारा यह ज्ञान प्रतिष्ठित होता है।

शांकराचार्य का वेदांत उपनिषदों के एकत्ववाद का युक्तिसिद्ध परिणाम है। अपने भी गुण-दोषों के साथ, यह मानव-चित्त के इतिहास में सबसे अधिक संगत अद्वैतवाद है। जैसा विलियम जेम्स^१ स्वामी, विवेकानंद के द्वारा प्रतिपादित शांकर वेदांत की प्रशंसा में कहते हैं—“भारतवर्ष का वेदांत संसार के सभी द्वैतवादों का शिरोमणि है।” यह सत्य है कि जो लोग सांसारिक नाम-गुणों के विषय में भी अधूरी धारणाओं की पुष्टि के लिए दर्शन का मुँह जोड़ते हैं, उन्हें वेदांत से निराशा ना पड़ेगा। आदि बौद्ध और जैन दर्शनों की, नाई शंकर का अद्वैतवाद भी उन प्रौढ़ चारवालों के लिए है जो दृढ़तापूर्वक युक्ति-मार्ग का अवलंबन करते हैं, चाहे वह जिस रेणाम पर ले जाए। ऐसे इने-गिने साहसी लोगों के लिए ही वेदांत का दुर्गम मार्ग है सामान्य अनुभव को उलट देता है और व्यावहारिक मूल्यों को तुच्छ बनाता है। परंतु यदि अद्वैतवाद का भी अपना एक खास आकर्षण और आनंद है। जैसा जेम्स^२ कहते हैं—

२ देखिए, William Jams का Pragmatism (पृ० १२१-४)

“एक प्रद्वितीय परब्रह्म, और मैं वह परब्रह्म ! नहीं एक ऐसा धार्मिक विवादास्पद प्रश्न है जाता है जिसमें मन को संतुष्ट करने की प्रथम चरित है, हममें विस्मयाने चर्चा की। सुरक्षा का भाव निहित है। हम सभी यह प्रद्वितीय का मधुर संयोग गुन कहते हैं। इसे मयूखं शक्तिशायिनो और उद्धारकारिणी चरित है।”

रामानुजाचार्य का विशिष्टाद्वैत

(१) सृष्टि-विचार

उपनिषदों में सृष्टि का जो वर्णन पाया जाता है उसे रामानुज प्रशस्तः प्रार्थन करता है। उनका मत है कि सर्वव्यवस्थितवान् ईश्वर अपनी इच्छा से, स्वयं अपने से, यह सारा सृष्टि का विकास विषयमयक संसार उत्पन्न करते हैं। सर्वव्यवस्थितवान् ईश्वर के बिना सृष्टि का विकास संभव है जिससे सभी भौतिक विषय उत्पन्न होते हैं। स्वतन्त्रता के लिए ईश्वर को संगार का बीज या मूल माना गया है।^१ स्मृति-पुराणों में भी यही बात कही गई है। रामानुज इन सबों को विशेष महत्त्व देते हैं। वे प्रकृति को धरा (महावि) मानते हैं (यैसा माध्यमाले मानते हैं)। परन्तु साध्य से रामानुज का यह स्वरूप है कि (रामानुज) प्रकृति को ईश्वर का धर्म और ईश्वर के द्वारा संचालित मानते हैं। जो तत्त्व, जिस तत्त्व मरीर आत्मा के द्वारा संचालित होता है। प्रत्यक्ष की धरा का ये सब सृष्टि मूलम प्रविभक्त रूप में रहती है। उसी बीज से ईश्वर जो वातावरणों के पूर्वकर्मनुसार संचालित विषयमयक संसार की रचना करते हैं। सर्वव्यवस्थितवान् परमेश्वर की इच्छा से सृष्टि मूलम प्रकृति कमलः तीन प्रकार के तत्वों में विभाजित हो जाता है—संज्ञ, अज्ञ, बुद्धि। उनमें कमलः ये तीन गुण पाए जाते हैं—मत्त्व, रज और तम। धीरे-धीरे ये तीन तत्व परस्पर सम्मिश्रित हो जाते हैं और उनसे समस्त सृष्टि विषयों की उत्पत्ति होती है जो भौतिक संसार में दृष्टिगोचर होते हैं।^२ संगार के प्रत्येक विषय में तीन तत्वों का सम्मिश्रण है। यह सम्मिश्रण-क्रिया विषय करण कहलाती है।

शामान्य का मत है कि मूर्खि वास्तविक है और यह अनन्त उग्रता हो सकती है किन्तु बड़ा। ज्योतिष के दो वाक्य सामान्य का निर्णय और एकल का विचार करने से हमें मूर्खि स्पष्ट है। संक्षेप में सामान्य का कहना है कि वे वास्तव उनके विषयों की वस्तु धारणोकार नहीं करते, केवल यही समझते हैं कि उन वस्तु के धारण एक ही बड़ा निश्चित है, जिस पर वे समर्थित हैं (जिस प्रकार स्वर्ण के मही धातुवत्त्व नहीं हो है)। ज्योतिषों में विषयों की अनन्त विविधता को धारणोकार दिया गया है, जो कि पराजित विविध को नहीं।

१. शेषिणः, अनेतादयः अनेतादयः ४-४ "मयां, एवाम्, एवाम्, एवाम्, एवाम्" एवाम्
४-४ "मयां, एवाम्, एवाम्, एवाम्, एवाम्" एवाम्, एवाम्, एवाम्, एवाम्, एवाम्
मयां, एवाम्, एवाम्, एवाम्, एवाम्

२. भेजिय, जसके ११११० पर छमागुन मान्य ।

रामानुज इस बात को स्वीकार करते हैं कि उपनिषद् (श्वेताश्वतर) में ईश्वर को मायावी कहा गया है। इसका ये यह अर्थ लगाते हैं कि जिस अनिर्वचनीय शक्ति के द्वारा माया का अर्थ सृष्टि की रचना करते हैं वह मायावी की शक्ति के समान अद्भुत है। माया का अर्थ है ईश्वर की 'विचित्रार्थ-सर्गकरी' (अद्भुत विषयों की सृष्टि करनेवाली) शक्ति। कभी-कभी माया से अघटन-घटना पटोयसी प्रकृति का भी बोध होता है।^१

सृष्टि और जगत् भ्रममात्र है, रामानुज इस बात को स्वीकार नहीं करते। अपना समर्थन करने के लिए वे कहते हैं कि सभी ज्ञान सत्य होता है (यथार्थ सर्वविज्ञानम्) और कोई भी विषय मिथ्या नहीं है। रज्जु-सर्प वाले भ्रम में भी यह बात है। जो तीनों तत्त्व (तेज, जल, पृथ्वी) सर्प में विद्यमान हैं वे ही रज्जु में भी। इसलिए जब वस्तुतः सत् समान तत्त्व परिलक्षित होता है तब हमें रज्जु में सर्प की प्रतीति होती है। वहाँ असत् पदार्थ की प्रतीति नहीं होती। प्रत्येक विषय के लिये उपादान सभी विषयों में वर्तमान रहते हैं, अतः उसी प्रकार से सभी भ्रमों की उत्पत्ति हो सकती है।

मायावाद की आलोचना

रामानुज शंकराचार्य के बहुत दिन बाद हुए। अतः उन्हें शंकर तथा उनके अनुयायियों की आलोचना करने का अवसर मिला है। ब्रह्मसूत्र पर रामानुज ने भाष्य लिखा है वह रामानुज-भाष्य अथवा श्री भाष्य के नाम से प्रसिद्ध है। इस भाष्य में उन्होंने वेदांत के अनेक जटिल प्रश्नों की विवेचना की है। शंकर के मायावाद पर उन्होंने बहुत आक्षेप किए हैं। यद्यपि अद्वैतवाद की तरफ से उनका समाधान भी किया गया है, तथापि शंकर और रामानुज इन दोनों के दृष्टिकोण अच्छी तरह समझने में उनसे बड़ी सहायता मिलती है। यहाँ शंकर के मायावाद पर रामानुज के मुख्य आक्षेप और अद्वैतवाद की ओर से उनके संक्षिप्त उत्तर दिए जाते हैं।

जिस अविद्या या अज्ञान से संसार की उत्पत्ति होती है, उसका आधार क्या है अर्थात् वह कहाँ (किसमें) रहता है? यदि यह कहा जाए कि वह जीवाश्रित रहता है तो यह शंका उत्पन्न होती है कि जीवत्व तो स्वयं अविद्या का आधार क्या है? कार्य है, फिर जो कारण है वह कार्य पर कैसे निर्भर रह सकता है? यदि कहा जाए कि अज्ञान ब्रह्माश्रित है तो फिर ब्रह्म को शुद्ध ज्ञान-स्वरूप कैसे कह सकते हैं?

शंकराचार्य के अद्वैतमत की तरफ से इसका समाधान यों हो सकता है। अज्ञान को जीवाश्रित मानने से उपर्युक्त दोष तभी लग सकता है जब अज्ञान को कारण और जीव को फल का कार्य माना जाए। परंतु यदि वे दोनों एक ही वस्तु के दो परस्परापेक्ष सहवर्ती अंग लिये जाएँ (जैसे वृत्त और परिधि, अथवा त्रिभुज और उसके कोण) तो वह आपत्ति

देखिए ब्रह्मसूत्र १।४।८।१०, १।१।३ और २।१।१५ पर श्री भाष्य, वेदांतसार और वेदांत-दीपिका (यहाँ गीता के अनुसार गुणों को प्रकृति से उत्पन्न धर्म माना गया है प्रकृति का तत्त्व नहीं।)

नहीं होती । यदि अज्ञान को ब्रह्माश्रित माना जाए तो भी कोई दोष नहीं लगता । क्योंकि ब्रह्म को माया का आधार मानने का अर्थ है कि वह मायावी की तरह जीवों से भविष्य या भ्रम उत्पन्न करने की शक्ति से युक्त है । परंतु जिस तरह मायावी (जादूगर) स्वयं अपनी माया से ठगा नहीं जाता, उसी तरह ब्रह्म भी अपनी माया से अभिभूत नहीं होता ।

माना जाता है कि अज्ञान ब्रह्म को आच्छादित करता है । परंतु ब्रह्म स्वप्रकाश माना जाता है । यदि माया से ब्रह्म पर आवरण पड़ जाता है तो (२) अज्ञान ब्रह्म का उसका अर्थ यह हुआ कि ब्रह्म का स्वरूप ही नष्ट हो जाता है और नाश करनेवाला है इस तरह ब्रह्म का लोप हो जाता है ।

इसके उत्तर में शंकर के अनुयायी कहते हैं कि अज्ञान के द्वारा ब्रह्म का जो आवरण होता है उसके कारण अज्ञानी जीव को ब्रह्म का यथार्थ स्वरूप नहीं दीखता । जैसे, मेष से आच्छादित हो जाने से सूर्य का दर्शन नहीं होता । इसका अर्थ यह नहीं कि सूर्य का लोप हो जाता है । उसी तरह अज्ञान के कारण ब्रह्म का लोप नहीं हो जाता । स्वप्रकाशता का अर्थ यह नहीं है कि बाधा होने पर भी प्रकाश का आवरण नहीं हो । ग्रंथा (नेत्र के अभाव में) सूर्य को नहीं देख सकता, इससे सूर्य की स्वयं-प्रकाशता नष्ट नहीं होती ।

अज्ञान का स्वरूप क्या है ? कभी-कभी भट्टैतवादी माया को सत् और असत् दोनों से विलक्षण, अनिवंचनीय मानते हैं । यह असंभव है । क्योंकि अनुभव (३) अज्ञान सत् यही सिद्ध करता है कि सभी पदार्थ या तो सत् होते हैं या असत् । इन दो विरुद्ध कोटियों के प्रतिरिक्त तीसरी कोटि नहीं हो सकती । है या असत्

इसके उत्तर में भट्टैती का कहना है कि माया (तथा प्रत्येक भ्रम के विषय) को सत् कहा जा सकता है न असत् । उसकी प्रतीति होती है, इस कारण वह वंध्यापुत्र या आकाश-कुसुम की तरह असत् नहीं मानी जा सकती (जिसकी कभी प्रतीति नहीं हो सकती) । पुनश्च वह कालांतर के अनुभव से बाधित हो जाती है, अतएव वह ब्रह्म या आत्मा की तरह सत् भी नहीं मानी जा सकती (जो कभी बाधित नहीं हो सकता) । इसीलिए माया, या भ्रम को सत् और असत् इन दो सामान्य कोटियों से विलक्षण समझा जाता है । माया को अनिवंचनीय कहने का अर्थ है कि हम उसे किसी सामान्य कोटि में नहीं रख सकते । यहाँ विरोध का दोष भी नहीं लगता । क्योंकि 'सत्' का अर्थ यहाँ 'पूर्णतः सत्य' और 'असत्' का अर्थ 'पूर्णतः असत्य' है । परंतु इन दोनों के बीच में तीसरी कोटि भी संभव है, जैसे पूर्ण प्रकाश और पूर्ण अंधकार के बीच में ।

(४) अज्ञान भाव- भट्टैतवादी प्रायशः माया या भविष्य को भावरूप अज्ञान रूप कंसे हो कहते हैं । परंतु ऐसा कहने का कुछ अर्थ नहीं होता । अज्ञान का अर्थ सत्ता है ? है ज्ञान का अभाव । तब फिर वह भाव-रूप कंसे माना जा सकता है ?

इसका उत्तर भट्टैतवाद की तरफ से यों दिया जाता है कि अज्ञानमूकक भ्रम (जैसे रज्जु-सर्प भ्रम) में केवल वस्तु के ज्ञान का अभाव, मात्र ही नहीं रहता, ज्ञानांतर का अभाव (सर्प का भाव) भी रहता है । इसी अर्थ में माया को भाव रूप अज्ञान कहा गया है ।

(५) भाव-रूप प्रज्ञान यदि माया को भावरूप अज्ञान भी मान लिया जाए तो यह तो नाश कैसे हो प्रश्न उठता है कि तब ब्रह्मज्ञान से उसका नाश होना कैसे संभव है? प्रकृति है? भावरूप सत्ता का ज्ञान के द्वारा नाश नहीं हो सकता ।

इसके विषय में अद्वैतियों का यह कहना है कि दैनिक जीवन में हमें जो रज्जु-सर्प (रोखे भ्रम हुआ करते हैं उनमें हम देखते हैं कि मिथ्या विषय (जैसे सर्प) भावरूप से प्रकट होता है और पुनः यथाथं वस्तु (जैसे रज्जु) का ज्ञान होने पर नष्ट हो जाता है । अतएव ही कोई असंगति नहीं है । इसी प्रकार रामानुज के अनुयायियों की तरफ से भी इनके उत्तर दिए गए हैं । यह उत्तर-प्रत्युत्तर का सिलसिला अभी तक जारी है ।

(२) ब्रह्म-विचार

रामानुज के अनुसार ब्रह्म चित् (जीव) और अचित् (जड़ प्रकृति) दोनों तत्त्वों से त्त है । वह एकमात्र सत्ता है अर्थात् उससे पृथक् या स्वतंत्र और किसी वस्तु की सत्ता का स्वरूप नहीं है । परंतु उसमें जो जीव और प्रकृति हैं सो भी वास्तविक हैं । रामानुज का अद्वैतवाद विशिष्टाद्वैत कहलाता है क्योंकि उनके अनुसार चित् और अचित् दोनों से विशिष्ट होते हुए भी ब्रह्म एक ही है । उसकी एकता विरहित नहीं है । वेदांती तीन प्रकार के भेद मानते हैं ।

(१) विजातीय भेद,—जैसे, गाय और भैंस में ।

(२) सजातीय भेद—जैसे, एक गाय और दूसरी गाय में ।

(३) स्वगत भेद—जैसे, गो के पुच्छ और सींग में ।

उपर्युक्त भेदों में प्रथम और द्वितीय (विजातीय और सजातीय भेद) ब्रह्म में नहीं जा सकते । क्योंकि ब्रह्म का विजातीय या सजातीय कोई अपर पदार्थ नहीं । परंतु समं स्वगत भेद का होना रामानुज मानते हैं, क्योंकि उसमें चित् और अचित्, वे दोनों ही एक दूसरे से भिन्न हैं ।

ब्रह्म अनंत गुणों का भंडार है । वह सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान और कृपालु है । अतएव वह सगुण है, निर्गुण नहीं । उपनिषदों में जो ब्रह्म को निर्गुण कहा गया है उसका अभिप्राय यह है कि ब्रह्म में जीव के हेय गुण (रागद्वेष आदि) नहीं पाया जाता । वह सगुण है, ब्रह्म या ईश्वर ही जगत् की सृष्टि, स्थिति और लय करनेवाले हैं । वह प्रलय होता है और भौतिक विषय का नाश हो जाता है तब भी ब्रह्म में चित् (जीव) और अचित् (प्रकृति) ये दोनों तत्त्व अपनी बीजावस्था में निहित रहते हैं । भौतिक विकारों परिरामस्वरूप विषय बनते-विगड़ते और बदलते रहते हैं परंतु उनका आधारभूत द्रव्य वेदा विद्यमान रहता है । इसी तरह जीवों के शरीर बनते-विगड़ते रहते हैं परंतु उसके अंतर्गत सर्वदा विद्यमान रहते हैं । प्रलयावस्था में विषयों के अभाव में ब्रह्म शुद्ध चित् (जीव) और अव्यक्त अचित् (निर्विषयक प्रकृति) से युक्त रहता है । इसे कारण ब्रह्म कहते हैं । जब सृष्टि होती है तब ब्रह्म शरीरों, जीवों तथा भौतिक विषयों में पतत होता है । यह 'कार्य ब्रह्म' है ।

। श्रीभाष्य १।१।१, 'निर्गुणत्वादाश्च परस्य ब्रह्मणो हेयगुणासम्बन्धात् उपपद्यन्ते ।'

करते हुए रामानुज ईश्वर और जीव के भेद पर इतना जोर देते हैं कि वे भेदवाद के समर्थक
 भेद, अभेद और भेदाभेद से जान पड़ते हैं।^१ बादरायण सूत्र २।१।२२ पर उनका भाष्य
 देखने पर (कि ब्रह्म शरीरी जीव से भिन्न है) यह बात और पुष्ट हो
 जाती है। परंतु जब सूत्र २।१।१५ पर उनका भाष्य देखते हैं (कि
 कारण रूप ब्रह्म से जीव-जगत् अनन्य है) तो यह विचार पलट जाता है। रामानुज में ये
 दोनो विचार परस्पर विरोधी से जँचते हैं।

परंतु जब सूत्र २।३।४२ पर उनका भाष्य पढ़ते हैं (कि जीव ब्रह्म का अंश मात्र है)
 तब यह विरोध मिट जाता है। क्योंकि वहाँ रामानुज स्पष्ट कहते हैं कि जीव को ब्रह्म का
 अंश मानने पर परस्पर विरुद्ध प्रतीत होनेवाले श्रुतिवाक्यों का इस तरह सामंजस्य हो
 जाता है कि दोनो में भेद भी है और अभेद भी है अर्थात् जिस प्रकार संपूर्ण और अंश में
 भेद और अभेद दोनो है उसी प्रकार ब्रह्म और जीव में भी समझ चाहिए।

अतएव रामानुज का यह मत प्रतीत होता है कि भिन्न-भिन्न दृष्टियों से जीव और
 ईश्वर का संबंध भिन्न-भिन्न है। ईश्वर पूर्ण और अनंत है, जीव अपूर्ण और अणु है, इस
 दृष्टि से दोनो में भेद का संबंध है। जीव ईश्वर से अपृथक् है (और ईश्वर जीवों का आत्मा
 रूप है), इस दृष्टि से दोनो में अभेद, तावात्म्य या अनन्यत्व का संबंध है। जीव ब्रह्म का
 अंश है, इस दृष्टि से दोनो में भेदाभेद का संबंध है। माधवाचार्य अपने सर्वद्वंद्वसंग्रह में
 कहते हैं कि रामानुज भेद, अभेद और भेदाभेद ये तीनों ही मानते हैं। कारभोरक सदाना
 भी अपनी अद्वैतब्रह्मसिद्धि में (पृ० १४३, २७०) पुनः-पुनः रामानुज को भेदाभेदवादी
 कहते हैं।

परंतु इस सिद्धांत में भी शंका है। क्योंकि रामानुज ने कई जगह भेद, अभेद और
 भेदाभेद, इन तीनों का खंडन किया है।^२ इस तरह अंतिम मत भी विचलित हो जाता है।

रामानुज में पूर्ण अभेद और पूर्ण भेद का खंडन तो समझ में आ सकता है। परंतु
 भेदाभेद का यह क्यों खंडन करते हैं, यह शंका उदित होती है, क्योंकि वे तो स्वयं इन
 विचारों से समर्थन करते हैं कि भेद और अभेद दोनो ही सत्य हैं।^३ जान पड़ता
 है कि भेदाभेद का खंडन करते समय दो तरह के प्रतिपक्षी उनके मन में हैं—

(१) जो यह प्रतिपादन करते हैं कि जिस प्रकार घटाकाश वस्तुतः सर्वव्यापी आकाश
 से भिन्न नहीं है (परंतु सर्वव्यापी आकाश का उपाधि-परिच्छिन्न कल्पित रूप मात्र है)
 उसी प्रकार जीव सर्वव्यापी ब्रह्म से वस्तुतः भिन्न नहीं है, परंतु ब्रह्म का एक कल्पित
 उपाधिपुनः रूप है। अर्थात् भेद कल्पित है, अभेद ही सत्य है।

(२) जो यह प्रतिपादन करते हैं कि जीव ब्रह्म का वास्तविक परिच्छिन्न परिणाम है।^४

१ देधिण, श्रीभाष्य १।१।१।

२ ये सब नाद स्वयं रामानुजाचार्य के हैं।

३ देधिण, श्रीभाष्य १।१।१ और १।१।४

४ देधिण, श्रीभाष्य १।१।१

भ्रमात् जीव पहले से नहीं था। ब्रह्म में पहले भेद नहीं था। उसके परिणाम से भेद की सृष्टि हुई है।

प्रथम पक्ष के विरुद्ध रामानुज का यह आक्षेप है कि जब उपाधि कल्पना मात्र है तब जीव वस्तुतः ब्रह्म है, अतएव जीव के सभी दोष यथार्थतः ब्रह्म पर लागू हो जाते हैं। द्वितीय पक्ष के विरुद्ध उनकी यह युक्ति है कि जब ब्रह्म वस्तुतः जीव के रूप में परिणत हो जाता है तब जीव के समस्त दोष यथार्थतः ब्रह्म ही के दोष हैं। इन आपत्तियों का निराकरण करने के लिए रामानुज इस मत का प्रतिपादन करते हैं कि चित् और अचित् ये दोनों ब्रह्म में नित्य वर्तमान हैं और सर्वव्यापी ब्रह्म से भिन्न स्वरूप होते हुए भी नित्य अविच्छेद्य रूप से ब्रह्म से संबद्ध हैं। उनका ब्रह्म से वैसा ही संबंध है जैसा अंश का पूर्ण से, कार्य का उपादान कारण से या गुण का द्रव्य से। रामानुज का आशय यह मालूम होता है कि जिस तरह पूर्ण कभी अंश नहीं हो सकता या अथ कभी गुण नहीं हो सकता, उसी तरह ब्रह्म कभी जीव नहीं हो सकता। ब्रह्म नित्य है और उसके अंतर्गत जो जीव हैं वे नित्य जीव हैं। परंतु यदि ऐसा मान लेते हैं तो फिर इस जीव का (या जगत् का) कारण कैसे कहा जा सकता है? कारण का अर्थ है जिससे कार्य उत्पन्न हो। प्रायः 'कारण' से उनका अभिप्राय नियत पूर्ववर्ती नहीं होकर उपादान की जीवों या भूतों का (अर्थात् यह नहीं कि अपने सकल अंशों के

हित नित्य सत् है, वह कभी अंशरूपं विशिष्ट जीव नहीं बनता और इसलिए उनके दोषों युक्त नहीं होता।

अंशी और अंश की इस उपमा से ब्रह्म जीवों के दोषों से मुक्त होते हैं या नहीं यह कहना तो कठिन है। परंतु इतना स्पष्ट है कि रामानुज का आक्षेप सभी भेदाभेदवाद विरुद्ध (जिसका उन्होंने सूत्र २।३।४२ के भाष्य में खुद समर्थन किया है) नहीं है बल्कि विशेष प्रकार के भेदाभेद के विरुद्ध है। उनके स्वीकृत भेदाभेद का अर्थ है "एक सत्तु द्विरूपं प्रतीयते।" प्रकाशप्रमाणस्थितत्वात् समानाधिकरणस्य।^१ (अर्थात् एक ही सत्तु दो रूपों में दिखाई देती है) वे जिन मतों का खंडन करते हैं वे ये हैं। (१) एक ही वस्तु भ्रमवश दो रूपों में दिखाई पड़ती है और (२) एक ही वस्तु यथार्थतः दो बन जाती है। पूर्ण और अंश का भेदाभेद इन अर्थों में सही नहीं है। इनसे पहले जो कहा गया है उस अर्थ में भेदाभेद रामानुज को मान्य है। संपूर्ण अंशी होते हुए भी अपने अंशों भिन्न है, तथापि उसकी सत्ता प्रत्येक अंश में रहती है, परंतु फिर भी वह एक ही है, नेक नहीं। (नहीं तो विभाजित हो जाता और पूर्ण नहीं रहता)।

रामानुज भेद और अभेद दोनों को सत्य मानते हैं। परंतु आधार द्रव्य के एकत्व से उन्होंने जो प्रतिपादन किया है या अनेकत्व को जो उसपर आश्रित माना है, उसे देखते हुए जान पड़ता है कि उन्होंने भेद से अधिक अभेद पर ही जोर दिया है।

१ देखिए, श्रीभाष्य १।१।१ (पृ० १५०)

२ देखिए, श्रीभाष्य १।१।१ (पृ० ६४)

उपपुंक्त विचार हमें रामानुज और निम्बार्क (ये भी भेदाभेदवादी हैं) का भेद समझने में भी सहायता पहुँचा सकता है। जैसा घाटे कहते हैं—“निम्बार्क और रामानुज के मतों में बहुत समानता है। दोनों भेद और अभेद को वास्तविक मानते हैं। परंतु निम्बार्क के लिए भेद और अभेद, इन दोनों ही का एक ही महत्व है, ये दोनों एक ही स्तर के हैं। परंतु रामानुज अभेद को मुख्य और भेद को गौण मानते हैं।”^१ इसलिये जहाँ निम्बार्क का मत द्वैताद्वैत कहलाता है वहाँ रामानुज का मत विभिष्टाद्वैत कहलाता है।

भेद, अभेद और भेदाभेद के संबंध में रामानुज के मत की स्पष्ट करने के लिए कुछ लोग उनके मत की सामान्य कोटियों से परे एक निराली कोटि में रखते हैं, जिनकी वे ‘अपुंथक् स्थिति’ का नाम देते हैं।

रामानुज के अनुसार मनुष्य के शरीर और आत्मा दोनों ही सत्य हैं। ब्रह्म के अचि ग्रंथ से शरीर की उत्पत्ति होती है। आत्मा की उत्पत्ति नहीं होती, यह नित्य होता है वह भी ईश्वर का ही ग्रंथ है। शरीर और आत्मा दोनों ही ग्रंथ हैं। शरीर और आत्मा के कारण सीमित होते हैं। अतएव आत्मा को उपनिषदों में सर्वव्यापी कहा गया है उसका स्थूल अर्थ नहीं लेना चाहिए। उस वास्तविक तात्पर्य यह है कि आत्मा इतना सूक्ष्म है कि यह प्रत्येक अचित् या भौतिक वस्तु में प्रवेश कर सकता है।^२ रामानुज आत्मा को सर्वव्यापी नहीं मानते। इसलिये वे उसे अणु मानते हैं क्योंकि यदि आत्मा को महत् या अणु—इन दोनों में कुछ भी नहीं माना जाए तो उसे सावयव वस्तुओं की तरह मध्यम-परिणामवाला और अतएव विनाशशील मानना पड़ेगा। आत्मा का चैतन्य ओपाधिक नहीं अर्थात् शरीर संयोग पर आश्रित नहीं है चैतन्य आत्मा का गुण है और प्रत्येक अवस्था में उसमें विद्यमान रहता है। परंतु प्रज्ञा के समान रामानुज ज्ञान को आत्मा का स्वरूप नहीं मानते हैं। ज्ञान आत्मा का धर्म है आत्मा धर्मों है। गुणुप्तावस्था में भी आत्मा को यह ज्ञान रहता है ‘मैं हूँ’। इसी ‘महन् (मैं)’ शब्द के द्वारा सूचित होनेवाले पदार्थ को रामानुज ‘आत्मा’ कहते हैं।^३

आत्मा का बंधन कर्म का परिणाम है। कर्म के फलस्वरूप आत्मा को शरीर प्राप्त होता है। शरीरमुक्त होने पर आत्मा का चैतन्य शरीर और इंद्रियों से बद्ध हो जाव है। यद्यपि आत्मा अणुरूप है तथापि यह शरीर के प्रत्येक भाग के बंधन कर्मज चैतन्ययुक्त कर देता है। जैसे, छोटा-सा दीपक संपूर्ण कोठरी को प्रकाशित कर देता है। उस चैतन्ययुक्त शरीर को ही आत्मा धर्म रूप मानने लगता है। अनात्म-विषय में इस आत्म-युक्ति को ही महकार कहते हैं। यही प्रविद्या है।^४

१ देविए V. S. Ghate का The Vedanta (पृ० ३२)

२

३

४

कर्म और ज्ञान द्वारा भक्ति का उदय होता है जिससे मुक्ति मिलती है। कर्म से मानुज का अभिप्राय है वेदोक्त कर्मकांड (अर्थात् वर्णाश्रम के अनुसार नित्य नैमित्तिक)। इनका आजीवन कर्त्तव्य-बुद्धि से (बिना स्वर्गादि प्राप्ति की कामना से) आचरण ला चाहिए। इस तरह का निष्काम कर्म पूर्वजन्माजित उन संस्कारों को दूर कर देता जो ज्ञान की प्राप्ति में बाधास्वरूप होते हैं। इन कर्मों के विधिवत् संपादन के लिए मीमांसा दर्शन का अध्ययन आवश्यक है। रामानुज वेदांत के अध्ययन का साधन से पहले मीमांसा का अध्ययन आवश्यक समझते हैं। मीमांसा के अध्ययन तथा कर्मकांड के विधिवत् अनुष्ठान के अनंतर यह ज्ञान होता है कि इन कर्मों से स्थायी कल्याण या मुक्ति की प्राप्ति नहीं हो सकती। तब धक को वेदांत की ओर प्रवृत्ति होती है। वेदांत उसे जगत् का वास्तविक तत्त्व लाता है। तब उसे बोध होता है कि वह शरीर से भिन्न (आत्मा) है और वस्तुतः पर का ग्रंथ है जो उसके अंतर्गामी हैं। यही ईश्वर या परमात्मा जगत् की सृष्टि, जन और संहार करनेवाले हैं। तब उसे यह भी अनुभव होता है कि मुक्ति केवल यमन और तर्क से नहीं होती, किंतु ईश्वर की कृपा से होती है।

कोरा वेदांत का अध्ययन केवल पुस्तकीय विद्या है और उससे मुक्ति नहीं मिलती। उपनिषदों का ठीक कहना है कि ज्ञान से मुक्ति मिलती है। परंतु यहाँ ज्ञान का अर्थ श्रुति का कोरा शब्द-ज्ञान नहीं है। यदि सो होता तो वेदांत धर-भक्ति पढ़ लेने के साथ ही लोग तुरंत मुक्त हो जाते। यथार्थ ज्ञान ईश्वर प्रपत्ति की ध्रुव स्मृति या निरंतर स्मरण को कहते हैं। यही ध्यान उपासना या भक्ति है।^१ ज्ञान के साधन को कर्त्तव्य कर्मों का आचरण करते निरंतर ईश्वर का ध्यान करना चाहिए। ईश्वर में यह अनन्य भक्ति ही ईश्वर में ति अर्थात् पूर्ण आत्मसमर्पण लाती है। भक्ति और प्रपत्ति को मोक्ष का साधन माना जाता है।^२ यही मुक्ति का चरम साधन है। इससे समस्त अविद्या और कर्मों का जनक कारण शरीर की उत्पत्ति है) नाश हो जाता है। अतएव जिस आत्मा को मात्मा का साक्षात्कार हो जाता है वह सर्वदा के लिए मुक्त हो जाता है। वह फिर जन्म के चक्र में नहीं पड़ता। साधक की भक्ति प्रपत्ति से संतुष्ट होकर ईश्वर ही उसके रं से बाधाओं को हटा देते हैं और उसे मोक्ष देते हैं।^३ जो ईश्वर की शरण में अपना आत्मसमर्पण कर देता है और उन्हीं का अविरत चिंतन करते-करते उनमें तल्लीन होता है, वह भवसागर को पार कर समस्त दुःखों से मुक्त हो जाता है।

“अतो.....ध्यानोपासनादि शब्दवाच्यं ज्ञानम्।” “वेदनम् उपासनं स्यात्।”

“उपासनापर्यायत्वात् भक्तिशब्दस्य।”—श्रीभाष्य १।१।१

यतीन्द्र मतदीपिका (पृ० ४०) “भक्तिप्रपत्त्योरेव मोक्षसाधनत्वस्वीकारात्।”

तत्र (पृ० ३८) “भक्तिप्रपत्तिभ्यां प्रसन्न ईश्वर एव मोक्षं ददाति”

मुक्ति का स्वरूप (ब्रह्मप्रकार) हो जाता है। उपनिषदों में जो यह कहा गया है कि मुक्त आत्मा ब्रह्म के साथ एकाकार हो जाता है, उसका यही अर्थ है।^१

जैसा हम पहले देख चुके हैं, शंकराचार्य के अद्वैतवाद में जीव का भेद-भाव नष्ट होकर उसका ब्रह्म हो जाना ही मुक्ति है। आत्मा अपने को पूर्णतः परमात्मा में लीन कर देता है, जिससे अंततः केवल ब्रह्म या परम सत्त्व ही रह जाता है।

उपसंहार इस विचार से अद्वैतवादी की धार्मिक भावना को संतोष होता है। किंतु रामानुज जैसे सगुण ईश्वर के उपासक को इतने ही से संतोष नहीं होता। भक्त के ईश्वर-प्रेम की पूर्ण संतुष्टि के लिए आत्मगुण और आत्मसमर्पण तो आवश्यक है, परंतु आत्म-लय नहीं। भक्त के लिए सबसे बड़ा आनंद है ईश्वर की अनंत महिमा का अनवरत ध्यान; और इसी आनंद के उपभोग के लिए उसका अपना अस्तित्व आवश्यक है। समस्त प्रकार के अज्ञान और बंधनों से मुक्त हो जाने पर मुक्तात्मा पूर्ण ज्ञान और भक्ति के साथ, ब्रह्म-चित्तन का प्रसीम आनंद अनुभव करता है।^२

१ "ज्ञानेनाकारतया ब्रह्मप्रकारता उच्यते।" श्रीभाष्य (पृ० ७१)

२ देखिए, श्रीभाष्य, चतुर्थ अध्याय का चतुर्थपाद।

ग्रंथ-चयन

चार्वाक-दर्शन

- दक्षिणार्जन शास्त्री ... A Short History of Indian Materialism (Book Company, Calcutta)
- " " ... चार्वाक-मण्डि (Book Company)
- माधवाचार्य ... सर्व-दर्शन-संग्रह (भंडारकर रिसर्च इन्स्टीच्यूट, पूना)—चार्वाक-प्रकरण
- हरिमद्र ... पङ्-दर्शन-समुच्चय
- वात्स्यायन ... काम-सूत्र, अध्याय १-२
- राधाकृष्णन ... Indian Philosophy खंड १, अध्याय ५

जैन-दर्शन

- उमास्वामी ... तत्त्वार्थाधिगमसूत्र (जैमिनीकृत अँगरेजी अनुवाद के सहित The Central Publishing House, Arrah India)
- सद्वत्सेन बिबाकर ... न्यायावतार (सतीश चंद्र विद्याभूषणकृत अँगरेजी अनुवाद और भूमिका के सहित; The Indian Research Society, Calcutta)
- रल्लितेन ... स्वाध्याय-मंजरी (हैमचंद्र की टीका के सहित; चोखंबा संस्कृत सिरीज, वाराणसी)
- हरिमद्र ... पङ्-दर्शन-समुच्चय, गुणरत्न की टीका के सहित (Asiatic Society, Calcutta); मणिमद्र की टीका के सहित (चोखंबा)—जैन-प्रकरण १
- Hermann Jacobi ... The Jaina Sutras (अँगरेजी अनुवाद, Sacred Books of the East Series)
- हेमचंद्र ... द्रव्य-संग्रह (धोपाल कृत अँगरेजी अनुवाद सहित; Central Jaina Publishing House, Arrah)
- S. Stevenson ... The Heart of Jainism (Oxford University Press)

बौद्ध-दर्शन

- Rhys Davids ... Dialogues of the Buddha (दो भागों में अँगरेजी अनुवाद, Sacred Book of the Buddhists Series)
- Mrs. Rhys Davids ... Buddhism (Home University Library)
- H. C. Warren ... Buddhism in Translations (Harvard University Press)
- Yamakami Sogen ... Systems of Buddhist Thought (Calcutta University)

D. T. Suzuki	... Outlines of Mahayana Buddhism (Luzac and Co.)
B. M. Barua	... A History of Pre-Buddhist Indian Philosophy (Calcutta University)
S. Radhakrishnan	... The Dhammapadam (मंगरेजी अनुवाद; George Allen And Unwin Ltd.)

न्याय-दर्शन

जीवानन्द विद्यासागर	... न्याय-दर्शन, वात्स्यायन के 'भाष्य' विषयनाथ की 'वृत्ति' सहित (कलकत्ता)
" "	... तर्कसंग्रह, तत्त्वदीपिका और विवृति सहित (कलकत्ता)
केशव मिश्र	... तर्क भाषा (मूल ग्रंथ, मंगरेजी अनुवाद सहित; Oriental Book Supplying Agency Poona)
जरे	... कारिकावली (भाषापरिच्छेद) सिद्धांत-मुस्तावली दिनकारी और रामकृष्ण सहित (Nirnaya Sagar Press, Bombay)
माधवाचार्य	... सर्व-दर्शन-संग्रह, अध्याय ११
उदयन	... न्यायकुमुदाञ्जलि (मूल ग्रंथ, चौगुम्बा; Cowell कृत मंगरेजी अनुवाद के सहित)
धर्म राजाध्वरीन्द्र	... वेदांतपरिभाषा, अध्याय १—३ बेंकटेश्वर प्रेस, बंबई
ब्रजेंद्रनाथ शील	... The positive Sciences of the Ancient Hindus (Longmans) — अध्याय ७
गंगानाथ झा	... न्याय-मूल, भाष्य और वार्तिक सहित (मंगरेजी अनुवाद, Indian Thought Allahabad)
राधाकृष्णन	... Indian Philosophy खंड २ अध्याय २
हरिमोहन झा	... न्याय-दर्शन, पुस्तकभंडार, पटना

वैशेषिक-दर्शन

प्रसास्तपाद	... पदार्थधर्मसंग्रह (चौगुम्बा, बनारस)
श्रीधर	... न्यायकंदली (विजयनगरम् संस्कृत लिपि में संजेल एंड कंपनी, बनारस)
गंगानाथ झा	... पदार्थधर्मसंग्रह तथा न्यायकंदली का मंगरेजी अनुवाद (संजेल एंड कंपनी बनारस)
जगदीश तर्कालंकार	... तर्कामृत (कलकत्ता)
बल्लभाचार्य	... न्यायलीलावती (निर्णयसागर, बंबई)
सौगाक्ष भास्कर	... तर्क-कोमुदी (निर्णयसागर, बंबई)
माधवाचार्य	... सर्व-दर्शनसंग्रह (वैशेषिकशास्त्राध्याय)
नंदलाल सिंह	... कणाद के वैशेषिक सूत्र का मंगरेजी अनुवाद (इंडियन प्रेस, दन्नाहाबाद)
प्रभुनाथ सिंह	... कणाद के वैशेषिक सूत्र का हिंदी अनुवाद (बंबई)
J. C. Chatterjee	... The Hindu Realism (इंडियन प्रेस, दन्नाहाबाद)

A. B. Keith
हरिमोहन झा
बलदेव उपाध्याय

... Indian Logic and Atomism
... वैशेषिक दर्शन, पुस्तकभंडार, पटना
... भारतीय दर्शन

सांख्य-दर्शन

कृष्णनाथ न्यायपंचानन
कालीवर चेबांत धागीश
सूर्य नारायण शास्त्री

... तत्त्व कौमुदी (कलकत्ता)
... सांख्य सूत्र (अनिरुद्ध वृत्तिसहित, कलकत्ता)
... ईश्वर कृष्ण की सांख्यकारिका का अंगरेजी अनुवाद
(मद्रास यूनिवर्सिटी)

R. C. Bhatta
माधवाचार्य
तंडलाल सिंह
सर्वपल्ली राधाकृष्णन
सुरेन्द्रनाथ दास गुप्त

... सांख्य प्रवचन भाष्य (चौधम्बा, बनारस)
... सर्वदर्शन संग्रह (सांख्य प्रकरण)
... The Samkhya Philosophy, Indian Press
... Indian Philosophy Vol. I, Chap. IV
... History of Indian Philosophy, Vol. I,
Chap. VII

A. B. Keith
A. K. Majumdar

... The samkhya System
... The Samkhya Conception of Personality
(Calcutta University)

रामगोविंद त्रिवेदी
बलदेव उपाध्याय

... दर्शनपरिचय (सांख्यवाला अध्याय)
... भारतीय दर्शन

योग-दर्शन

पूर्णचंद्र वेदांतचंचु
कालीवर वेदांत धागीश
माधवाचार्य
सर्वपल्ली राधाकृष्णन
सुरेन्द्रनाथ दास गुप्त

... योगसूत्र, भाष्य सहित (कलकत्ता)
... पातंजल सूत्र, भोजवृत्ति सहित (कलकत्ता)
... सर्वदर्शन संग्रह (योगवाला अध्याय)
... Indian Philosophy, Vol. II, Chap. V
... The Study of Patanjala Yoga as
Philosophy and Religion (Kegan Paul)
... Yoga and Western Psychology (Oxford
University Press)
... The Philosophy of Hindu Sadhana (Kegan
Paul)

G. Coster

N, K. Brahma

हरिहरानंद भारण्य
रामगोविंद त्रिवेदी
बलदेव उपाध्याय
कल्याण

... पातंजल योगदर्शन
... दर्शनपरिचय (योगवाला अध्याय)
... भारतीय दर्शन (योगवाला अध्याय)
... योगांक (गीता प्रेस, गोरखपुर)

मीमांसा-दर्शन

जैमिनी
कुमारिल भट्ट
गंगानाथ झा

... मीमांसासूत्र (सावर भाष्य सहित)
... श्लोक वात्तिक
... जैमिनी के मीमांसा सूत्र का अंगरेजी अनुवाद
(प्रयाग)

गंगानाथ झा	... श्लोकवार्तिक का प्रंगरेजी अनुवाद (प्रयाग)
"	... Prabhakar-School of Purva Mimamsa (Allahabad)
पार्थसारथि	... शास्त्रदीपिका, तर्कपाद (निर्णयसागर, बम्बई)
शांतिकनाथ	... प्रकरणपञ्जिका (बोधम्या, बनारस)
पशुपतिनाथ शास्त्री	... Introduction to the Purva Mimamsa (Calcutta)
सत्यवल्ली राधाकृष्णन	... Indian Philosophy, Vol. II, Chap. VI
A. K. Keith	... Karma Mimamsa
बलदेव उपाध्याय	... भारतीय दर्शन (मीमांसा प्रकरण)
वेदांत-दर्शन	
V. L. Sastri	... One Hundred and Eight Upanishads (Nirnaya Sagar, Bombay)
Hume	... The Thirteen Principal Upanishads (English Translation)
R. D. Ranade	... A Constructive survey of Upanishads Philosophy (Poona)
Deussen	... The Philosophy of The Upanishads
शंकर	... ब्रह्मसूत्रभाष्य (निर्णयसागर, बम्बई)
रामानुज	... " " (धार० वेङ्कटेश्वर को०)
G. Thibut	... The Vedanta Sutras (With the Commentaries of Sankara and Ramanuja English Translation S. B. E. Series)
सत्यवल्ली राधाकृष्णन	... Indian Philosophy, Vol. II, Chap. VII-IX
M. N. Sarkar	... The System of Vedantic Thought and Culture (Calcutta)
कोकिलेश्वर शास्त्री	... The Introduction to Advaita Philosophy (Calcutta)
S. K. Das	... A study of Vedanta (Calcutta)
W. S. Urquhart	... The Vedanta and Modern Thought (Oxford University Press)
R. Das	... The Essentials of Advaitism (Lahore)
V. S. Ghate	... The Vedanta (Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona)
M. Hiriyanna	... Outlines of Indian Philosophy
बलदेव उपाध्याय	... भारतीय दर्शन (वेदांतबाला अध्याय)
सूरजमल मिश्राजी	... ज्ञानरत्नाकर
"	... दत्तनतत्त्वखलाकर (२ भाग)
गंगाप्रसाद उपाध्याय	... घटोतपाय
कल्याण	... वेदांतिक (नोता प्रेस, मोरमपुर)

